Il campo religioso. Con due esercizi

Pierre Bourdieu

a cura di
Roberto Alciati
e
Emiliano R. Urciuoli

Collana di studi del
CENTRO INTERDIPARTIMENTALE DI SCIENZE RELIGIOSE
Università di Torino

Biblioteca Erik Peterson

Volumi pubblicati

1. L'Archivio «Erik Peterson» all'Università di Torino.
   Saggi critici e inventario
   a cura di Adele Monaci Castagno
   Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2010

2. Sacre impronte e oggetti «non fatti da mano d'uomo» nelle religioni
   a cura di Adele Monaci Castagno
   Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2010

3. Dal Mandylion di Edessa alla Sindone di Torino.
   Metamorfosi di una leggenda
   Andrea Nicolotti
   Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2010

Il campo religioso. Con due esercizi

Pierre
Bourdieu

a cura di
Roberto Alciati
e
Emiliano Rubens
Urciuoli

aA

Indice

aA

Parte prima

aA

Parte prima

Un nuovo spirito scientifico: la rivoluzione simbolica di Pierre Bourdieu

Roberto Alciati

> Ricordare che tutto è storico non significa, come a volte ci si affretta a dire, professare un riduzionismo storicistico o sociologistico. Significa semplicemente rifiutarsi di sostituire al Dio creatore delle «verità e dei valori eterni" il Soggetto creatore e rendere alla storia, e alla società, ciò che è stato attribuito a una trascendenza o a un soggetto trascendentale. Significa, più precisamente, rinunciare alla mitologia del «creatore» increato.
> […]
> Il personalismo ottiene la complicità immediata di tutti coloro che, volendosi pensare come "creatori" unici di singolarità, sono sempre pronti a intonare nuove variazioni sulla vecchia melopea conservatrice del chiuso e dell'aperto, del conformismo e dell'anticonformismo, o a reinventare, senza saperlo, l'opposizione costruita da Bergson contro Durkheim, tra «gli *ordini* dettati dalle esigenze sociali *impersonali*», e i «*richiami* lanciati alla coscienza di ciascuno da *persone*», santi, geni, eroi.
>
> P. Bourdieu[1]

1. *Il primo passo: la conversione del linguaggio*

I libri di Pierre Bourdieu non sono di facile lettura, né in originale né in traduzione. Anzi, si può dire che nel passaggio dal francese all'italiano (ancor di più a lingue non romanze) la vigilanza del traduttore e del lettore deve essere massima, quasi la stessa che si è abituati a prestare ai testi in lingue antiche o alla poesia. Il linguaggio bourdieusiano ha una sua originalità: si ripete con regolarità ed è possibile ricostruirne, a tratti, le mutazioni, gli assestamenti, che nel corso degli

1. P. Bourdieu, *Meditazioni pascaliane*, trad. it. di A. Serra, Milano, Feltrinelli, 1998, pp. 121 e 139 (ed. or. *Méditations pascaliennes*, Paris, Seuil, 1997).

anni avvengono[2]. Prendiamo il caso della parola *dénégation*. Bourdieu ne fa un uso intenso ma ponderato, potremmo dire consapevole, tenendo conto, ad esempio, di quanto differisca da *négation*. Nel lessico francese della psicoanalisi, *dénégation* traduce la *Verneinung* freudiana: questa indica, per Freud, tanto la negazione logica (come nell'uso comune della parola in tedesco) quanto il fenomeno psicoanalitico del rifiuto inconscio di riconoscere una realtà. Freud però intendeva tenere insieme i due significati, ma come nella traduzione italiana delle sue opere essa è resa normalmente con «negazione», nella psicoanalisi francese, proprio per mettere in evidenza la peculiarità del fenomeno psicologico, viene quasi sempre tradotta con *dénégation*. Bourdieu segue quest'uso e dichiara esplicitamente di importare il termine direttamente dalla psicoanalisi, ritenendo che quando si smentisce e si rifiuta di riconoscere come vero un certo rapporto sociale (ad esempio, di dominio), in realtà, proprio con la smentita, lo si afferma[3].

Il traduttore italiano de *Il senso pratico*, Mauro Piras, avrebbe voluto mantenere uniformità nella traduzione, ma inspiegabili – in realtà spiegabilissime – decisioni redazionali hanno considerato «negazione» e «denegazione» sinonimi, generan-

2. A. Boschetti, *Réflexion sur le language et réflexivité*, in L. Pinto - G. Sapiro - P. Champagne (a cura di), *Pierre Bourdieu, sociologue*, Paris, Fayard, 2004, pp. 161-183. Non sono ancora molti i lavori di insieme sul pensiero di Bourdieu e di questi si darà conto nelle note a seguire. Poiché queste pagine introduttive non possono né sostituirsi alla lettura del *corpus* bourdieusiano né fornire un soddisfacente vademecum al suo sistema teorico, si rimanda sin d'ora a queste sintesi. Fra tutte, se ne raccomandano due in modo particolare: G. Marsiglia, *Pierre Bourdieu. Una teoria del mondo sociale*, Padova, Cedam, 2002; G. Paolucci (a cura di), *Bourdieu dopo Bourdieu*, Torino, Utet, 2010.

3. P. Bourdieu, *Il senso pratico*, trad. it. di M. Piras, Roma, Armando, 2005 (ed. or. *Le sens pratique*, Paris, Éditions de Minuit, 1980), p. 196: «"Si è ricchi per donare ai poveri". Espressione esemplare della *negazione* (*dénégation*) *pratica* dell'interesse che, come la *Verneinung* freudiana, permette di soddisfare l'interesse, ma soltanto in una forma (disinteressata) tendente a mostrare che non lo si soddisfa (l'*Aufhebung* della rimozione non implica per questo "un'accettazione del rimosso")» e p. 321: «Le azioni rituali più fondamentali sono in realtà delle *trasgressioni denegate* (*déniées*). Il rito deve risolvere con una operazione socialmente approvata e collettivamente assunta, cioè conforme all'intenzione oggettiva della tassonomia stessa che la fa sorgere, la contraddizione specifica che la dicotomia originaria rende inevitabile costituendo come separati e antagonisti dei princìpi che devono essere riuniti perché sia garantita la riproduzione del gruppo: con una *denegazione* (*dénégation*) *pratica*, non individuale come quella descritta da Freud, ma collettiva e pubblica, esso mira a neutralizzare le forze pericolose che la trasgressione del limite sacro può scatenare». Si noti la diversa, ma non giustificata, traduzione pubblicata dall'editore.

do così una ingiustificata e disorientante discontinuità lessicale. La «Nota dei traduttori» (Anna Boschetti ed Emanuele Bottaro) all'edizione italiana de *Le regole dell'arte* invece precisa che i termini *dénégation* e *méconnaissance* sono stati resi sempre con «denegazione» e «misconoscimento»[4].

Questa attenzione al linguaggio va ascritta alla particolare sensibilità (e simpatia verso Bourdieu) dei traduttori, ma è anche il tributo a un principio epistemologico essenziale che guida la formazione universitaria e la ricerca successiva di Bourdieu: il linguaggio non nomina semplicemente le cose, esprimendo un contenuto o un senso, ma *fa* le cose, ovvero dà forma alla nostra percezione e rappresentazione del mondo:

> Non si deve dimenticare che i rapporti di comunicazione per eccellenza, quali sono gli scambi linguistici, sono anche rapporti di potere simbolico in seno ai quali si attualizzano i rapporti di forza tra i locutori e i loro gruppi rispettivi. [...] Una parte non irrilevante delle determinazioni, che formano la definizione pratica del senso, arriva al discorso automaticamente e dall'esterno. [...] questa elaborazione particolare che tende a conferire al discorso proprietà distintive è qualcosa di percepito che esiste solo in relazione a soggetti percettori, dotati di quelle disposizioni diacritiche che permettono di fare *distinzioni* tra *modi di dire* diversi e *arti di parlare* distintive.[5]

La nascita e l'evoluzione del sistema teorico bourdieusiano non possono quindi che essere ricostruite seguendo le tracce lasciate da alcune parole che, nella sua originale ricerca, diventano immediatamente concetti densi e qualificanti di un linguaggio speciale che si fa carico del difficile equilibrio fra esigenza di precisione e complessità di pensiero. Ma come la sovversione eretica sfrutta la possibilità di cambiare il mondo in cui viviamo cambiando la rappresentazione di questo mondo che contribuisce alla sua realtà, così anche «la postura radicalmente eterodossa rispetto ai tradizionali codici

4. Id., *Le regole dell'arte. Genesi e struttura del campo letterario*, trad. it. di A. Boschetti - E. Bottaro, Milano, il Saggiatore, 2005, p. 46 (ed. or. *Les régles de l'art*, Paris, Seuil, 1992).

5. Id., *La parola e il potere. L'economia degli scambi linguistici*, trad. it. di S. Massari, Napoli, Guida, 1988, pp. 11-13 (ed. or. *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*, Paris, Fayard, 1982).

della disciplina sociologica»[6], del suo *modus operandi*, del suo *nomos*, costituisce un autentico attacco alla gerarchia degli oggetti scientifici "legittimi" e, simultaneamente, al modo di descriverli attraverso il linguaggio proprio di ogni disciplina scientifica consacrata e riconosciuta. Più che di formazione universitaria e "spirito critico", universalmente (e proprio per questo falsamente) considerato l'*atout* proprio dell'*homo academicus*, Bourdieu preferisce parlare di postura, la disposizione pratica verso la quotidianità:

> Forse in questo caso il fatto di provenire dalle «classi» che alcuni amano definire «modeste» procura virtù che non vengono insegnate dai manuali di metodologia: la mancanza di qualsiasi disdegno per le minuzie dell'empiria, l'attenzione per gli oggetti umili, il rifiuto delle rotture clamorose e delle azioni spettacolari, l'aristocraticismo della descrizione che porta al disprezzo del brio e della brillantezza, tanto apprezzati dall'istituzione scolastica e premiati dai media.[7]

Da questa disposizione trae origine anche la neolingua bourdieusiana, inevitabilmente come risultato della lotta tra ortodossia ed eterodossia[8], cioè fra ciò che può e ciò che non può essere enunciato, dove il linguaggio accettato è quello dei dominanti i campi del sapere consacrato (la filosofia e la storia)[9], mentre quello respinto è degradato a *doxa*, ovvero tutto ciò che si trova a essere accettato senza discussione né esame[10]. Questa divisione è per Bourdieu la sorgente inesauribile di ciò che chiama «l'effetto di teoria», ovvero la capacità

6. G. Paolucci, *Introduzione*, in Paolucci (a cura di), *Bourdieu* cit., p. XVI.

7. P. Bourdieu, *Questa non è un'autobiografia. Elementi per un'autoanalisi*, trad. it. di A. Serra, Milano, Feltrinelli, 2005, p. 97 (ed. or. *Esquisse pour une auto-analyse*, Paris, Raisons d'Agir, 2004).

8. Come scrive Marsiglia, «Bourdieu trasforma questa distinzione idealtipica proposta da Weber nella sua sociologia della religione in una polarità paradigmatica di tutti i campi culturali e di tutte le lotte simboliche» (*Pierre Bourdieu* cit., p. 79, n. 18).

9. P. Bourdieu, *La parola* cit., p. 128: «La descrizione scientifica, anche la più strettamente constatativa, tende sempre a funzionare come prescrizione capace di contribuire alla sua propria verifica, esercitando un effetto di teoria adatto a favorire l'avvento di ciò che essa enuncia».

10. *Ivi*, p. 126. Altrove, Bourdieu ritorna sul linguaggio come tratto distintivo della ricerca e della presentazione dei suoi risultati: «Esiste una funzione del bello stile. Ma talvolta, mi pare, gli storici sacrificano troppo all'eleganza della forma, di modo che non operano fino in fondo la cesura con l'esperienza primaria, con le aderenze estetiche, con i piaceri del rapporto con l'oggetto» (P. Bourdieu - R. Chartier, *Il sociologo e lo storico. Dialogo sull'uomo e sulla società*, trad. it. di V. Carras-

da parte degli agenti – in questo caso gli uomini di studio – di imporre un principio di divisione che privilegia alcuni aspetti del reale e ne trascura altri. Tale principio di divisione parte necessariamente dal linguaggio.

2. *Habitus e campo*

Sin dalle sue prime ricerche, Bourdieu si dedica con costanza alla definizione di un linguaggio nuovo per una sociologia che si faccia carico di studiare quegli aspetti del reale trascurati, ma, a suo avviso, essenziali per comprendere lo spazio sociale. La prima traccia di questa importante e infinita definizione data 1967 e porta il nome di *habitus*. In quell'anno, Bourdieu traduce per la collana «Les sens commun» delle Éditions de Minuit *Gothic Architecture and Scholasticism* di Erwin Panofsky, con l'aggiunta di una *Postface*[11]. Qui Bourdieu definisce per la prima volta questo concetto, partendo da Tommaso d'Aquino, colui che, sulla scia di Aristotele, ne fornisce una prima sistemazione filosofica. L'*habitus* è per Tommaso l'acquisizione delle virtù cristiane donate dal Sommo Bene come disposizioni durevoli e che danno corpo, una volta per tutte, all'antropologia (ovviamente fondata sulla teologia) cristiana[12]. Panofsky, partendo da questa definizione, rilegge l'affinità profonda dei modelli architettonici gotici come la riproduzione di questa disposizione ormai diventata abitudine mentale condivisa da parte dei costruttori, il principio unificatore di pratiche differenti. Lungi dal luogo comune dell'*esprit du temps*, Panofsky si interroga sui rapporti che si stabiliscono fra questa *dispositio* collettiva e lo spirito creatore del singolo, dell'artista. Qui si inserisce la critica di Bourdieu:

> Opporre l'individualità alla collettività per meglio tutelare i diritti dell'individualità creatrice e i misteri della creazio-

si, Bari, Dedalo, 2011, p. 107; ed. or. *Le sociologue et l'historien*, Paris, Agone-Raisons d'Agir, 2010).

11. L'edizione inglese originale è del 1951 (Latrobe, PA., Archabbey Press); la traduzione francese è intitolata *Architecture gothique et pensée scolastique* (ed. it. *Architettura gotica e filosofia scolastica*, trad. it. di A. Petrella, Napoli, Liguori, 1986).

12. Tommaso traduce con questo termine il concetto aristotelico di *hexis*; la fortuna di *habitus* nella filosofia scolastica è notevole, tuttavia risulta impoverito il suo significato, limitato al solo senso della disposizione morale. Si veda G. Rist, *La notion médiévale "d'habitus" dans la sociologie de Pierre Bourdieu*, in «Revue éuropéenne des sciences sociales», 22 (1984), pp. 201-212. Il termine poi ricompare in Hegel. Si veda G. Marsiglia, *Pierre Bourdieu* cit., p. 99-101.

> ne personale, significa privarsi della scoperta della collettività nel cuore stesso dell'individualità, sottoforma di cultura – nel senso di coltura o di *Bildung* – o, per usare il linguaggio di Erwin Panofsky, di *habitus* mediante il quale il creatore partecipa della sua collettività e della sua epoca e che guida e dirige, a sua insaputa, i suoi atti creativi, in apparenza, i più unici.[13]

L'*habitus* di Tommaso e Panofsky *non* è l'*habitus* di Bourdieu, ma il concetto, ormai sedimentato nel linguaggio filosofico corrente, si presta bene a essere rivitalizzato e diventare così un segno distintivo della sua neolingua sociologica.

Molte sono le definizioni che Bourdieu darà del concetto di *habitus* nella sua ricca produzione successiva[14]. Potremmo dire che, col passare del tempo, la nozione si affina sempre più, alla ricerca quasi ossessiva della descrizione più inclusiva possibile e al contempo più dinamica:

> L'*habitus* non è affatto un principio meccanico d'azione o, più esattamente, di reazione (al modo di un arco riflesso). È *spontaneità condizionata* e limitata. È quel principio autonomo che fa sì che l'azione non sia semplicemente una reazione immediata a una realtà grezza, ma una "risposta" intelligente a un aspetto attivamente selezionato del reale: legato a una storia gravida di futuro probabile, l'*habitus* è inerzia, la traccia del percorso passato, che gli agenti oppongono alle forze immediate del campo, e che fa sì che le loro strategie non possano venir dedotte direttamente né dalla posizione né dalla situazione immediate.[15]

In altre parole, l'*habitus* è la capacità pratica di sapere come e cosa fare al momento opportuno, è il "senso del gioco", ovve-

13. P. Bourdieu, *Postface* cit., p. 142 (trad. mia). Queste parole provano quanto sia pretestuoso (come è stato fatto, e si continua a fare) rimproverare a Bourdieu di limitarsi a raccogliere qua e là e risistemare quei concetti che diventeranno strutture portanti del suo sistema teorico. È peraltro lui stesso a denunciare il suo metodo. Cfr. P. Bourdieu, *«Fieldwork in philosophy»*, in Id., *Choses dites*, Paris, Éditions de Minuit, 1987, p. 41: «on prendre son bien où on le trouve […] mais évidemment on ne va pas demander n'importe quoi à n'importe qui… C'est le rôle de la culture de désigner les auteurs chez qui on a des chances de trouver de l'aide. Il y a un sens philosophique qui est un peu comme un sens politique».

14. Per una storia del concetto in Bourdieu si veda G. Sapiro, *Una libertà vincolata. La formazione della teoria dell'«habitus»*, in G. Paolucci (a cura di), *Bourdieu* cit., pp. 85-108.

15. P. Bourdieu, *Le strutture sociali dell'economia*, trad. it. di R. Tomadin, Trieste, Asterios, 2004, p. 240 (ed. or. *Les structures sociales de l'économie*, Paris, Seuil, 2000).

ro il gioco sociale incorporato, diventato natura[16]. In questo senso, pertanto, non è un principio d'azione monolitico, immutabile, fatale ed esclusivo, bensì esso stesso generatore di azioni la cui parte d'apertura, d'incertezza, d'improvvisazione è grande: dipende dalla volontà dell'agente di assecondare o meno le regole del gioco[17]. Grazie a tale concetto si possono descrivere i comportamenti degli agenti, siano singoli o gruppi, come un insieme di pratiche, frutto, appunto, di un *habitus* particolare.

Da qui, un insegnamento di metodo: si parte dall'*opus operatum* strutturalista e dal *modus operandi* marxista per trovare la sintesi che li superi entrambi. Ma una terza via di questo tipo non può che darsi in una sintesi dove tesi e antitesi si mantengono, sia pur spogliate sino al loro nucleo irriducibile. Questa costante tensione, questa dualità è l'*habitus*. E altrettanto duale è lo spazio sociale, la storia collettiva, sempre generata dall'adattamento «tra strutture soggettive (cose, istituzioni) e strutture incorporate (disposizioni, *habitus*)»[18]. In altre parole, la società si fa corpo attraverso l'*habitus*, struttura strutturata e strutturante[19]. Se la parte statica dell'*habitus* può essere paragonata all'abitudine, quella ripetizione meccanica, automatica, riproduttiva di un'azione, la parte, per così dire, dinamica, ha una forza generatrice. La coesistenza di que-

16. P. Bourdieu, *De la règle aux stratégies*, in Id., *Choses dites* cit., p. 80. Utile la metafora ludica usata più volte da Bourdieu: il giocatore che ha profondamente interiorizzato le regole di un gioco (*habitus*) fa quello che va fatto nel momento in cui va fatto (*illusio*) e non ha bisogno di porsi esplicitamente come fine quello che c'è da fare. Non gli occorre sapere consapevolmente quello che fa per farlo, e tanto meno porsi esplicitamente il problema di sapere che cosa gli altri possono fare in risposta, come lascia intendere la visione dei giocatori di scacchi o di bridge.

17. P. Bourdieu - R. Chartier, *Il sociologo* cit., p. 82 e 86: «La nozione di *habitus* [...] è importante perché ci ricorda che gli agenti hanno una storia, che sono il prodotto di una storia individuale, di un'educazione associata a un ambiente, che inoltre sono il prodotto di una storia collettiva e che, in particolare, le categorie di pensiero, le categorie intellettive, gli schemi di percezione, i sistemi di valori, ecc. sono il prodotto dell'incorporazione di strutture sociali. [...] L'*habitus*, dunque, non è un destino, non è un *fatum*, come si sostiene che io dica; è un sistema di attitudini aperto, costantemente sottoposto a delle esperienze e, al contempo, trasformato da tali esperienze».

18. G. Sapiro, *Una libertà* cit., p. 104.

19. Come ha scritto Sapiro (*ibid.*, p. 99), il concetto di *habitus* permette a Bourdieu di integrare le acquisizioni delle diverse tradizioni sociologiche: da quella marxista, dove la coscienza è figlia dell'esistenza, alla critica weberiana, dove l'azione è ricondotta alla visione del mondo elaborata dai diversi gruppi sociali (l'*ethos*), a quella strutturalista.

sti due momenti, apparentemente contrari l'uno all'altro, fa dell'*habitus* una nozione complessa, all'incrocio fra biologico, psicologico e sociale, che consente però di circoscrivere e individuare la zona grigia dove individuo e società, libertà e determinismo, soggettività e oggettività si incontrano.

La società è però sempre organizzata, sia essa semplice o complessa, in spazi che Bourdieu chiama campi. Accanto ad *habitus*, il secondo concetto centrale del sistema teorico bourdieusiano è appunto quello di campo. Questi soli due concetti consentono a Bourdieu di muoversi disinvoltamente fra i molti oggetti d'indagine della sua lunga ricerca sociologica (sistema scolastico, arte, religione, letteratura, economia…), «mantenendo saldo il timone di una costruzione teorica interessata fondamentalmente a svelare le *leggi* di funzionamento dello spazio sociale»[20]. *Habitus* e campo situano gli agenti sociali all'interno di uno spazio di relazioni in cui soggettività e oggettività si intrecciano: le varie forme di questo intreccio danno origine allo spazio dei possibili sociali.

> Modificando un po' la nota definizione hegeliana, potrei dire che *il reale è relazionale*: ciò che esiste nel mondo sociale è fatto di relazioni; non interazioni o legami intersoggettivi tra agenti, ma relazioni oggettive che esistono «indipendentemente dalle coscienze e dalle volontà individuali», come diceva Marx.[21]

Contro ogni pensiero sostanzialista o essenzialista, Bourdieu considera il modo di pensare relazionale come quello proprio della scienza moderna, quello messo in luce da Ernst Cassirer[22] e che, se ha avuto alcune applicazioni nell'analisi dei sistemi simbolici – l'allusione è ai formalisti russi –, può essere applicato anche alle realtà sociali, ma «solo a prezzo di una rottura radicale con la rappresentazione ordinaria del mondo sociale»[23].

20. M. Pitzalis, *Oltre l'oggettivismo, oltre il soggettivismo*, in G. Paolucci (a cura di), *Bourdieu* cit., p. 20.

21. P. Bourdieu, *Risposte. Per un'antropologia riflessiva*, a cura di L.J.D. Wacquant, trad. it. di D. Orati, Torino, Bollati Boringhieri, 1992, p. 67 (ed. or. *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*, Paris, Seuil, 1992).

22. E. Cassirer, *Sostanza e funzione. Ricerche sui problemi fondamentali della critica della conoscenza*, trad. it. di E. Arnaud, Firenze, La Nuova Italia, 1999 (ed. or. *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, Berlin, B. Cassirer, 1910).

23. P. Bourdieu, *Le regole* cit., p. 252. Si veda C. Tarot, *Du pouvoir symbolique, sur*

La nozione di campo compare negli scritti bourdieusiani sulla letteratura a partire dalla metà degli anni Sessanta, ma è solo nel 1992, con *Le regole dell'arte*, che si giunge alla presentazione più completa e sistematica della teoria dei campi. Oggetto del libro è quello che Bourdieu definisce il campo letterario, quella particolare arena dove una delle «poste in palio» è il monopolio della legittimità letteraria, ossia, il monopolio del potere di stabilire chi è autorizzato a definirsi scrittore; «se si preferisce, il monopolio del *potere di consacrazione* dei produttori o dei prodotti».[24] Questa continua tensione è ciò che sta alla base del processo di canonizzazione, presente sotto molteplici spoglie, ma che presiede sempre alla costruzione di una gerarchia, alla definizione delle frontiere e al loro controllo: tutti questi aspetti determinano l'ordine costituito nel campo. La teoria della pratica sintetizzata nel concetto di *habitus* si dispiega nello spazio sociale in cui l'agente è situato, ovvero in quello specifico microcosmo dove il suo agire provoca degli effetti.

> Produrre degli effetti in un campo, non foss'altro che semplici reazioni di resistenza o di esclusione, significa già esistervi. Per questo motivo i dominanti trovano difficoltà a difendersi dalla minaccia racchiusa in una qualsiasi ridefinizione del diritto di ingresso esplicito o implicito senza riconoscere l'esistenza, per il fatto stesso di combatterli, a coloro che si vorrebbero escludere. [...] Una delle proprietà più caratteristiche di un campo è il livello al quale i suoi confini dinamici, che si estendono quanto l'efficacia dei suoi effetti, si trasformano in una frontiera giuridica, protetta da un diritto d'ingresso esplicitamente codificato oppure da misure di esclusione e di discriminazione come le leggi che mirano a stabilire un *numerus clausus*.[25]

une notion cardinale de la sociologie de Bourdieu et son contexte, in M.-A. Lescourret (a cura di), *Pierre Bourdieu. Un philosophe en sociologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 2009, pp. 89-117, p. 109: «Le projet personnel est de subvertir la distinction de la théorie et de la pratique "empêche de produire une connaissance adéquate de la connaissance pratique", de fonder une théorie de la pratique. Toute son œuvre depuis ses débuts porte la marque de ce programme grandiose et ambigu, et la théorie du pouvoir symbolique plus que tout autre. Ce choix permet de faire la critique de l'intellectualisme théorétique présent dans le structuralisme».

24. P. Bourdieu, *Le regole* cit., p. 299.

25. *Ivi*, p. 301.

In altre parole, poiché l'interazionismo weberiano appare agli occhi di Bourdieu inadeguato a tenere conto della totalità delle relazioni e a considerare come totalmente libere e imprevedibili le scelte individuali, ecco che la struttura sociale situata nello spazio e nel tempo, al contempo modellata e modellante, che meglio dà conto della complessità è il campo.

Facciamo un esempio. Negli studi umanistici esistono due concetti che godono di discreta fortuna: *milieu* e origine sociale. La biografia intellettuale di uno scrittore, per non cadere nel vago spiritualismo, deve almeno tenere conto dell'*humus* nel quale lo scrittore si è formato e soprattutto nel quale ha elaborato la propria opera, in relazione o in opposizione ad altri scrittori, singolarmente o attraverso gruppi organizzati. Tale approccio è considerato un *atout* indispensabile per cominciare una ricerca che risponda ai requisiti minimi di scientificità, tuttavia, nel sistema teorico bourdieusiano, esso è considerato superato, anzi fuorviante perché diametralmente opposto allo studio del rapporto fra gli agenti come forze di un campo. La sfida è il superamento di ogni determinismo e di ogni personalismo.

> È un errore fare dell'origine sociale un principio esplicativo indipendente e metastorico – al modo, per esempio, di quanti stabiliscono un'opposizione universale tra scrittori patrizi e scrittori plebei. Se bisogna combattere senza sosta contro la tendenza a ridurre la spiegazione attraverso *il rapporto tra un habitus e un campo* alla spiegazione diretta e meccanica attraverso l'"origine sociale", è probabilmente perché questa forma di pensiero semplicistico viene incoraggiata dalle abitudini della polemica ordinaria che fa un largo impiego dell'insulto genealogico ("Figlio di un borghese!") e dalle abitudini della ricerca, tanto quella monografica ("l'uomo, l'opera") che quella statistica.[26]

Il campo nel quale l'*habitus* si esplica è il *milieu* tradizionalmente inteso, ma anche in questo caso, nella rielaborazione bourdieusiana il termine cambia di segno e acquisisce un nuovo significato. Il *milieu* va ora immaginato nell'accezione newtoniana, fisica, dove gli agenti sociali sono lanciati come particelle in un campo di forze: le loro traiettorie saranno pertanto determinate dalla relazione tra le forze del campo e la loro stessa inerzia.

26. *Ivi*, p. 144.

> Tale inerzia è insita per un verso nelle disposizioni che essi devono alle loro origini e alle loro traiettorie, che implicano una tendenza a perseverare in un certo modo di essere, dunque una traiettoria probabile, e per un altro verso nel capitale ricevuto in eredità.[27]

In altre parole, ogni agente, con le sue proprietà, acquista senso solo se all'interno di uno spazio sociale in cui queste proprietà hanno un senso. Ne consegue che l'individuo, come lo spazio cui si riferisce, non è una sostanza, ma una costruzione arbitraria, collocato all'interno di uno spazio di relazioni in cui soggettività e oggettività non sono opposte ma si intrecciano, si sostengono e si comprendono a vicenda. Questa mutualità è la linfa vitale del modello interpretativo bourdieusiano, il quale, come ogni modello, aspira all'universalità, fatte salve le variazioni storiche che si danno nei diversi tempi e nei diversi spazi. Ma non bisogna cadere nell'ingenuità del pensiero sostanzialista che, alla ricerca delle ricorrenti manifestazioni fenomeniche, ignora la causa vera di queste manifestazioni, la condizione che permette ad esse di darsi: le relazioni fra dominati e dominanti che danno origine al campo.

Ancora un altro esempio. Dire che la religione è l'oppio dei popoli, spiega Bourdieu, non rivela molto del messaggio religioso, mentre «proprio la struttura del messaggio è la condizione del compimento della funzione»[28]. Ma la lettura esclusivamente funzionalista porta a ignorare la logica interna degli oggetti culturali e soprattutto degli agenti religiosi individuati da Weber, ovvero i personaggi e i gruppi che producono quegli oggetti. Anche Weber però va superato: se gli deve essere riconosciuto il merito di avere introdotto la figura degli specialisti e i loro interessi, tuttavia non si è reso conto «che gli universi dei chierici sono dei *microcosmi* sociali, dei campi dotati di una struttura e di leggi proprie»[29].

27. *Ivi*, p. 63. Si veda anche P. Bourdieu, *Meditazioni* cit., p. 158: «È nel rapporto tra l'*habitus* e il campo, tra il senso del gioco e il gioco, che si generano le poste e si costituiscono fini che non sono posti come tali, potenzialità oggettive che, pur non esistendo al di fuori di questo rapporto, si impongono, all'interno di esso, con una necessità e un'evidenza assolute».

28. P. Bourdieu, *Per una scienza delle opere*, in Id. *Ragioni pratiche*, trad. it. di R. Ferrara, Bologna, il Mulino, 1995, p. 57 (ed. or. *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Paris, Seuil, 1994).

29. *Ivi*, p. 57.

A questo punto, può essere utile una definizione:

> Ogni campo è l'istituzionalizzazione di un punto di vista nelle cose e negli *habitus*. L'*habitus* specifico, che si impone ai nuovi entranti come una tassa d'ingresso, non è altro che un modo di pensiero specifico (un *eidos*), principio di una costruzione specifica della realtà, fondato su una credenza preriflessiva nel valore indiscusso degli strumenti di costruzione e degli oggetti così costruiti (un *ethos*).[30]

Si pone quindi la questione dei limiti del campo:

> Il limite di un campo è il limite dei suoi effetti o, nell'altro senso, di un agente o un'istituzione fa parte di un campo nella misura in cui vi subisce e vi produce degli effetti [...]. Come conseguenza ci si ritroverà quasi sempre di fronte all'alternativa tra l'analisi intensiva di una frazione praticamente afferrabile dell'oggetto e l'analisi estensiva del vero oggetto. Ma il vantaggio scientifico che si ha a conoscere lo spazio all'interno del quale si è isolato l'oggetto studiato (per esempio una scuola particolare) e che si deve tentare di cogliere, anche grossolanamente e persino, in mancanza di meglio, con dati di seconda mano, sta nel fatto che, sapendo quello che si fa e che cosa sia la realtà della quale si è *astratto* un frammento, si possono almeno individuare le grandi linee di forza dello spazio che esercita un condizionamento sul punto considerato. E soprattutto non si rischia di cercare (e di "trovare") nel frammento studiato meccanismi o princìpi che in realtà si trovano al suo esterno, in relazione con altri oggetti.[31]

Da ultimo, un'altra utile esemplificazione di campo è quella fornita ne *Il mestiere di scienziato*:

> Gli agenti, scienziati isolati, equipe o laboratori, creano, con i loro rapporti, lo spazio stesso che li determina, benché esso esista solo grazie agli agenti collocati al suo interno e che, per parlare nei termini della fisica, "deformano lo spazio che li circonda", conferendogli una certa struttura. È nel rapporto tra i diversi agenti (concepiti come "fonti di campo") che si generano il campo e i rapporti di forze che lo caratterizzano (rapporto di forze specifico, propriamente simbolico, data la "natura" della forza capace di esercitarsi in questo

30. P. Bourdieu, *Meditazioni* cit., pp. 105-106.
31. Id., *Risposte* cit., p. 184.

campo, il capitale scientifico, specie di capitale simbolico che agisce in e attraverso la comunicazione).[32]

3. *Il funzionamento del campo ovvero la violenza simbolica*

A questo punto, se dovessimo indicare una caratteristica fondamentale del campo, diremmo senza dubbio il movimento. Passando dal linguaggio fisico a quello sociologico, il movimento diventa la lotta, lo scontro, ovvero la modalità abituale con la quale due forze si mettono in relazione. Una delle opposizioni strutturale del campo, di ogni campo, è la lotta che contrappone quelli «che hanno il maggior capitale simbolico specifico, cioè hanno ottenuto il riconoscimento, a volte anche istituzionale, e gli esordienti che hanno interesse a mettere in discussione i modelli dominanti»[33]. Una prima esemplificazione della lotta all'interno del campo risale al 1972, quando Bourdieu pubblica il suo primo studio etnografico compiuto durante la permanenza in Algeria[34].

Nei *Trois études d'ethnologie kabyle*[35], è introdotto il concetto di capitale simbolico. All'interno della società cabila è questo particolare capitale a garantire l'ordine (morale, onore, dominio maschile…). A partire da questa nozione, tipicamente

32. Id., *Il mestiere di scienziato. Corso al Collège de France, 2000-2001*, trad. it. di A. Serra, Milano, Feltrinelli, 2003, p. 48 (ed. or. *Science de la science et réflexivité. Cours du Collège de France, 2000-2001*, Paris, Raison d'Agir, 2001). Si noti lo stravolgimento del titolo nell'edizione italiana, ulteriore esempio della trascuratezza per il linguaggio bourdieusiano: quello francese è certamente d'autore, quello italiano ingannevole e banalmente commerciale.

33. A. Boschetti, *La nozione di campo. genesi, funzioni, usi, abusi, prospettive*, in G. Paolucci (a cura di), *Bourdieu* cit., p. 120. Si veda anche P. Bourdieu, *Meditazioni* cit., p. 124: «Se una verità c'è, è che la verità è una posta di lotte»; Id., *Le regole* cit., p. 225: «Non basta dire che la storia del campo è la storia delle lotte per il monopolio dell'imposizione delle categorie di percezione e di valutazione legittime; è la *lotta* stessa che fa la storia del campo, è attraverso la lotta che esso assume una dimensione temporale»; Id., *La parola* cit. p. 80: «Nella lotta per l'imposizione della visione legittima, nella quale la scienza stessa è inevitabilmente coinvolta, gli agenti detengono un potere proporzionato al loro capitale simbolico, cioè proporzionato al riconoscimento che essi ricevono da un gruppo: l'autorità che legittima l'efficacia performativa del discorso è un *percipi*, un essere conosciuto e riconosciuto che permette di imporre un *percipere*, o, meglio, di imporsi imponendo ufficialmente, cioè a tutti, il consenso sul senso del mondo sociale che è alla base del senso comune».

34. Su questo momento decisivo della biografia di Bourdieu vedi ora P. Bourdieu, *In Algeria. Immagini dello sradicamento*, a cura di F. Schultheis - C. Frisinghelli - A. Rapini, Roma, Carocci, 2012.

35. P. Bourdieu, *Equisse d'une théorie de la pratique. Précédée de trois études d'ethnologie kabyle*, Genève, Droz, 1972.

socioantropologica, riscontrata “sul campo”, Bourdieu inizia un confronto serrato coi classici dello strutturalismo simbolico e ne dà conto più diffusamente nell’articolo *Sur le pouvoir symbolique* (1977)[36]. Il modo di pensare strutturalista è infatti il primo sistema interpretativo nel quale inscrive l’interessante descrizione simbolica della casa cabila, organizzata secondo un insieme di opposizioni omologhe (secco/umido, alto/basso, luce/ombra, maschile/femminile, fecondante/fecondabile, ...), strutturanti le relazioni all’interno dello spazio domestico e il rapporto dei suoi abitanti col resto del mondo[37].

> Microcosmo organizzato secondo le stesse opposizioni che ordinano l’universo, la casa intrattiene una relazione di omologia con il resto dell’universo; ma, da un altro punto di vista, il mondo della casa preso nel suo insieme è con il resto del mondo in una relazione di opposizione i cui princìpi non sono altro che quelli che organizzano tanto lo spazio interno della casa quanto il resto del mondo, e, più in generale, tutti gli ambiti dell’esistenza. Così, l’opposizione tra il mondo della vita femminile e il mondo della città degli uomini poggia sugli stessi princìpi dei due sistemi di opposizione che essa oppone. L’applicazione ad ambiti opposti del *principium divisionis* che costituisce la loro stessa opposizione assicura un’economia e un sovrappiù di coerenza, senza comportare in contropartita la confusione tra questi due ambiti.[38]

Tale interpretazione del sistema di relazioni nel microcosmo domestico si basa su una ricostruzione rigorosamente oggettivistica e, attraverso il principio di omologia, sulla riproducibilità del *principium divisionis*.

L’approccio e il linguaggio bourdieusiani sono qui rigorosamente strutturalisti. Sarebbe meglio dire, *ancora* strutturalisti, perché già nel 1980, quando decide di ripubblicare il saggio sull’economia domestica cabila ne *Il senso pratico*, considera utile aggiungere al testo una nota esplicativa (e giustificativa) dove difende i risultati di quella prima ricerca come una tappa importante nel processo di studio, ma ormai superata perché

36. In «Annales ESC», 32 (1977), pp. 405-411; trad. it. in A. Boschetti, *La rivoluzione simbolica di Pierre Bourdieu. Con un inedito e altri scritti*, Venezia, Marsilio, 2003, pp. 119-129.

37. P. Bourdieu, *La casa o il mondo alla rovescia*, appendice a Id., *Il senso* cit., pp. 401-420.

38. *Ivi*, p. 411.

superati sono i limiti del modo di pensare strutturalista. La costrizione di questa frontiera invisibile è percepita come non più tollerabile proprio a partire dalla necessità di comparare, sempre secondo il principio di omologia, la società semplice cabila con quella complessa della modernità europea.

L'interrogativo resta pertanto il medesimo: come si spiega la facilità con cui i dominanti impongono il loro dominio? Occultato dal problema che alimenta la riflessione filosofico-politica – ma del tutto inesistente nella vita comune – della legittimità del potere, il modo in cui questo dominio è esercitato, la *doxa*, la visione retta e dominante, e quindi presa per naturale, è stato, secondo Bourdieu, per troppo tempo trascurato. Lo studio della *doxa*, della produzione simbolica, è la strada da imboccare, partendo dalla lettura di quanti hanno individuato nei sistemi simbolici uno dei princìpi basilari dell'organizzazione sociale. Gli strumenti indispensabili per pensare i fatti simbolici come sistemi sono forniti dalla tradizione strutturalista (fra tutti, Lévi-Strauss) o da chi si pone nella scia dello strutturalismo simbolico (Michel Foucault), ma Bourdieu è convinto della necessità di andare oltre lo studio dell'ordine simbolico fatto sistema (*opus operatum*), concentrando l'attenzione sulla dimensione attiva della produzione simbolica, ossia l'*opus operandi*[39]. La sistemazione teorica di questa concezione del potere viene enunciata più di vent'anni dopo le ricerche etnografiche:

> Il dominio, anche quando si fonda sulla pura forza, quella delle armi o quella del danaro, ha sempre una dimensione simbolica e gli atti di sottomissione, di obbedienza, sono atti di conoscenza e di riconoscimento che, in quanto tali, mettono in gioco strutture cognitive suscettibili di essere applicate a tutte le cose del mondo, e in particolare alle strutture sociali. […] Ciò che si presenta oggi come evidente, acquisito, stabilito una volta per tutte, fuori discussione, non è sempre stato tale e si è imposto per ciò che è solo a poco a poco: è l'evoluzione storica che tende ad abolire la storia, in particolare spingendo nel passato, cioè nell'inconscio, i possibili laterali che si sono trovati messi da parte, facendo così dimenticare che l'"attitudine naturale" di cui parlano i fenomenologi, cioè l'esperienza prima del mondo come

39. Id., *Spiriti di Stato. Genesi e struttura del campo burocratico*, in Id., *Ragioni pratiche* cit., p. 114.

qualcosa che va da sé, è un *rapporto socialmente costruito*, come gli schemi percettivi che la rendono possibile.[40]

E ancora:

> Il campo del potere (da non confondere con il campo politico) non è un campo come gli altri: è lo spazio dei rapporti di forza fra diverse specie di capitale, o, più esattamente, fra agenti abbastanza provvisti di una delle diverse specie di capitale da essere in grado di dominare il campo corrispondente, agenti le cui lotte si intensificano ogni volta che è messo in discussione il valore relativo delle diverse specie di capitale (per esempio il «tasso di cambio» fra capitale culturale e capitale economico), ossia soprattutto quando qualcosa minaccia gli equilibri consolidati in seno al campo delle istanze specificamente deputate alla riproduzione del campo del potere (nel caso della Francia, il campo delle *grandes écoles*).[41]

Il potere è sempre inteso non come proprietà delle cose o delle persone, ma delle relazioni, quindi il potere *non* è una cosa che esiste in sé né tantomeno un attributo di persone o gruppi. Avere potere significa pertanto essere accreditati di potere e l'accordo immediato e tacito (nel senso di esattamente il contrario di esplicito) che si stabilisce fra coloro che condividono tale riconoscimento fonda «la relazione di soggezione "doxica" che ci lega, con tutti i legami dell'inconscio, all'ordine costituito»[42].

Con questo, ecco anche il superamento di Max Weber:

> Il riconoscimento della legittimità non è, come crede Max Weber, un atto libero e chiaro della coscienza, ma affonda le radici nell'accordo immediato tra le strutture incorporate, diventate inconsce come quelle che organizzano i ritmi temporali (per esempio la divisione, del tutto arbitraria, del tempo scolastico in ore) e le strutture oggettive.[43]

Direttamente discendente dal concetto di capitale simbolico è quello di potere simbolico. Esso è misconoscimento collettivo,

40. P. Bourdieu, *Meditazioni* cit., pp. 180-181 e 183. In queste parole sta la cifra del suo grandioso progetto della teoria del potere simbolico: attraverso questo nuovo linguaggio sociologico è infatti possibile ingaggiare (con qualche speranza di successo) la battaglia contro i molti *idola* dell'intellettualismo teoretico.

41. Id., *Spazio sociale e campo del potere*, in Id., *Ragioni pratiche* cit., p. 48.

42. Id., *Spiriti* cit., p. 114.

43. *Ibid.*

collettivamente prodotto e alimentato; è un'impostura legittima, collettivamente misconosciuta, e quindi riconosciuta. L'esempio più fulgido non può che venire dal campo artistico.

> L'artista che, apponendo la propria firma su un *ready-made*, gli conferisce un prezzo di mercato sproporzionato rispetto al suo costo di fabbricazione, deve la propria efficacia magica a tutta la logica del campo che lo riconosce e lo autorizza; il suo atto non sarebbe altro che un gesto insensato o insignificante senza l'universo dei celebranti e dei credenti che sono disposti a produrlo come dotato di significato e di valore riferendosi a tutta la tradizione di cui le loro categorie di percezione e di valutazione sono il prodotto.[44]

Il capitale simbolico diventa così il bene che gli specialisti del potere simbolico spendono nel campo attraverso la violenza simbolica, principio attraverso il quale si instaura un dominio, risultato vincente dalla lotta fra i diversi beni (o prodotti) simbolici concorrenti. Colui che si appropria di questo potere riuscirà anche a legittimare la propria violenza simbolica attraverso un sistema simbolico dominante. Questo sistema possiede in sé anche gli strumenti per assicurare una riproduzione dei rapporti di forza all'interno dello spazio sociale, ovvero il campo, in cui agisce. Le strutture costitutive del campo, sempre intente a riprodurne le gerarchie, sono animate da un movimento perpetuo che non lascia scampo agli agenti, i quali non hanno altra scelta se non quella di lottare per mantenere o migliorare la loro posizione: nessuno può trarre vantaggio da questa lotta, neppure coloro che dominano il campo, senza impegnarsi nella lotta stessa. Bourdieu usa la metafora del gioco:

> Un campo somiglia molto a un gioco – molte delle cose sostenute da Huizinga a proposito di un gioco potrebbero valere per un campo –, ma una delle differenze principali sta nel fatto che il campo è un luogo dove c'è una legge fondamentale, ci sono delle regole, ma non un "nomoteta", né un organo legislativo, né una federazione che, come nello sport, enuncino le regole. In un campo ci sono, in ultima analisi, regolarità immanenti, sanzioni, censure, repressioni, ricompense, senza che tutto ciò sia stato istituito.[45]

44. Id., *Le regole* cit., p. 239.
45. P. Bourdieu - R. Chartier, *Il sociologo* cit., p. 100.

E ancora:

> Nessuno può trarre vantaggio dal gioco, neppure coloro che lo dominano, senza impegnarsi nel gioco stesso, senza farsi prendere da esso: ciò significa che non ci sarebbe gioco senza l'adesione (viscerale, corporea) al gioco, senza quell'interesse per il gioco in quanto tale che è alla radice degli interessi diversi, se non opposti, dei differenti giocatori.[46]

4. *Il campo religioso*

Come l'*habitus* (1967) e il potere simbolico (1977), anche il campo ha una sua data di nascita precisa, che si colloca pressoché a meta strada fra le precedenti: 1971. Il concetto di campo nasce dallo studio della sociologia della religione di Max Weber ed è descritto in due articoli: *Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber*, pubblicato sulle «Archives européennes de sociologie» (12/1, pp. 3-21) e *Genèse et structure du champ religieux*, apparso invece sulla «Revue française de sociologie» (12/3, pp. 295-334)[47]. La ragione di queste pubblicazioni è legata agli inizi della sua carriera accademica: dal 1961 al 1964, Bourdieu è incaricato di tenere un corso di sociologia della religione all'università di Lille. Illustrando agli studenti il capitolo sulle comunità religiose contenuto in *Economia e società* di Max Weber, Bourdieu comprende l'utilità del concetto di campo. In *Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber*, quasi certamente il primo dei due scritti dedicati al sociologo tedesco, Bourdieu descrive analiticamente i passaggi che l'hanno condotto a questa presa di coscienza e, quindi, alla proposta di *una* interpretazione della sociologia della religione[48].

46. P. Bourdieu, *Meditazioni* cit., p. 161.

47. Per le traduzioni italiane dei suoi saggi in questione si vedano in questo volume le pp. 51-72 e 73-129. Lo spazio della sociologia francese fra gli anni Sessanta e Settanta è dominato da tre riviste di recente fondazione: la «Revue française de sociologie», controllata da Jean Stoetzel, docente di psicologia sociale alla Sorbona; «Les Cahiers internationaux de sociologie», controllati da Georges Gurvitch, anch'egli docente alla Sorbona; le «Archives européennes de sociologie», fondate da Raymond Aron e animate da Éric de Dampierre. Sul campo sociologico francese si veda P. Bourdieu, *Il mestiere di scienziato* cit., pp. 121-122.

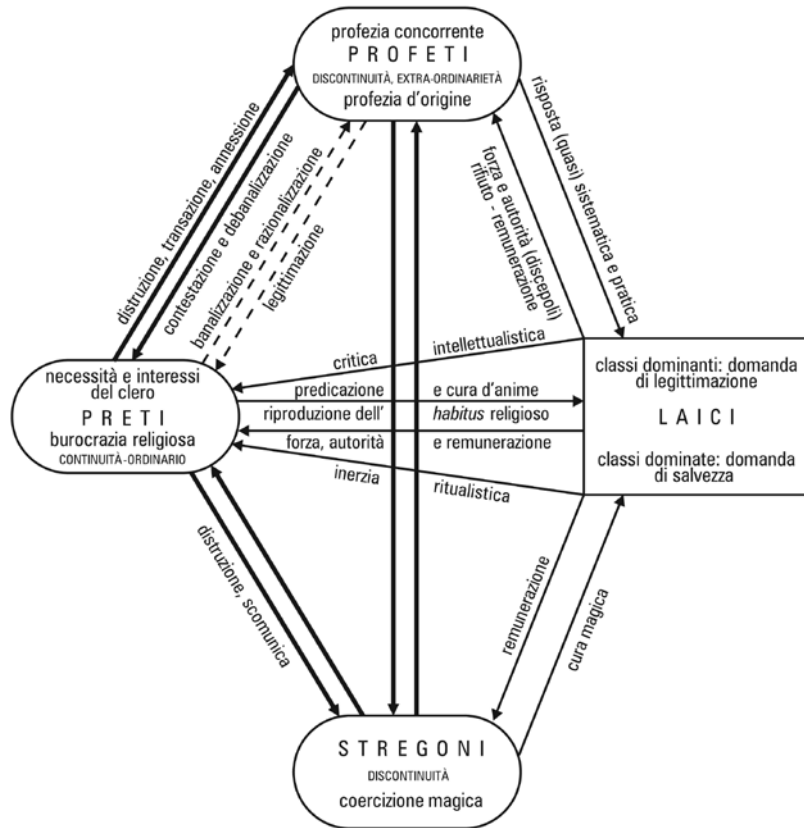
48. Un'introduzione su Bourdieu e la religione, anche se non propriamente dedicata al campo religioso, è T. Rey, *Bourdieu on Religion: Imposing Faith and Legitimacy*, London, Equinox, 2007; interessanti sono soprattutto le pp. 120-127, dove vengono sunteggiate le critiche più significative al concetto di campo religioso.

Organizzati attorno al concetto di carisma, i primi cinque paragrafi del capitolo intitolato «Tipi di comunità religiosa» di *Economia e società* descrivono i protagonisti dell'agire religioso per Weber (sacerdoti, stregoni, profeti e laici) e lo spazio comunitario (*Gemeinde*) nel quale operano. Tutti sono coinvolti, a diverso titolo, nel culto e tutti stabiliscono dei rapporti reciproci interpersonali. Bourdieu si sofferma su queste relazioni, ma ravvisa la necessità di «una prima rottura con la metodologia esplicita di Max Weber», vale a dire di una rappresentazione interazionista delle relazioni fra gli agenti religiosi. Ma per vedere svanire definitivamente quelle che, a suo dire, appaiono come le difficoltà di Weber, è necessario operare una seconda rottura:

> *Subordinare* l'analisi della *logica delle interazioni* che possono stabilirsi concretamente e direttamente fra gli agenti e, in particolare, le strategie che li vedono contrapposti, alla costruzione della struttura delle relazioni oggettive fra le posizioni che essi occupano nel *campo religioso*, struttura determinante la forma che possono prendere le loro interazioni e la rappresentazione che se ne può avere.

In questo modo, il quadro che affiora restituisce *d'emblée*, potremmo dire quasi plasticamente, sia le pratiche sia le loro rappresentazioni in forza della logica delle interazioni simboliche. Il limite epistemologico delle relazioni interazioniste, necessariamente interpersonali e intersoggettive è qui superato dal concetto di campo, il quale rende possibile l'individuazione (e quindi la rappresentazione) delle relazioni oggettive, ovvero di tutte le azioni che gli agenti fanno e possono fare, anticipando o immaginando, in forza, ad esempio, della loro esperienza, le azioni degli altri agenti ai quali si oppongono. La costruzione di un sistema completo delle relazioni oggettive fra gli agenti diversamente posizionati nel campo basato sul principio delle relazioni dirette consente di rendere ragione, simultaneamente, della pluralità e della contemporaneità delle relazioni, superando il limite weberiano delle serie di relazioni meramente giustapposte, perché frutto dell'analisi delle relazioni di ogni singolo agente. Ecco così che, introducendo il solo concetto di campo, si dà conto della simultaneità delle azioni – come se si osservasse dall'alto un campo di battaglia dove sono schierati eserciti contrapposti gli uni agli altri – e al contempo si evita il rischio dell'astrazione idealtipica.

La visione strettamente interazionista delle relazioni sociali costituisce senza alcun dubbio il più temibile degli ostacoli epistemologici che interdicono l'accesso alla costruzione delle relazioni oggettive, nella misura in cui essa riduce le relazioni fra le posizioni al livello delle relazioni «intersoggettive» o «interpersonali» fra gli agenti che occupano tali posizioni. Al contrario, la costruzione del sistema completo di relazioni oggettive fra le posizioni porta al principio delle relazioni dirette fra gli agenti, senza per questo dispensare dal sottomettere la forma che queste relazioni assumono e le strategie nelle quali esse si realizzano a un'analisi che ormai non è più minacciata dall'astrazione psicologica.

Bourdieu ne fornisce anche una rappresentazione grafica.

Stabilito l'ordine delle relazioni possibili, Bourdieu propone una serie di specificazioni che meglio definiscono la fisionomia del campo. Le interazioni simboliche che si instaurano nel campo religioso devono la loro forma specifica alla natura particolare degli interessi che sono in gioco; nel caso specifico, si parla di interesse religioso, «che porta i laici ad attendere da particolari categorie di agenti che compiono "azioni magiche o religiose", azioni fondamentalmente "mondane" e "pratiche"», affinché contribuiscano a migliorare la vita nel mondo. Accanto a questi interessi religiosi, tradotti in domande a cui rispondono i sacerdoti e gli stregoni, si pongono poi le istanze avanzate da certe particolari classi sociali, comunemente dette "alte", dove si genera una domanda propriamente ideologica, che necessita di un messaggio sistematico capace di donare un senso unitario alla vita, una visione coerente del mondo e dell'esistenza umana e volta a fornire gli strumenti per una giustificazione dell'esistere e quindi per una coerente condotta quotidiana.

> Possiamo parlare di interessi propriamente religiosi (definiti ancora in termini generici) quando, accanto alle domande magiche che sempre sussistono, almeno in certe classi, fa la sua comparsa anche una domanda propriamente *ideologica*, vale a dire l'aspettativa di un messaggio sistematico capace di conferire un *senso unitario* alla vita, proponendo ai propri destinatari privilegiati una visione coerente del mondo e dell'esistenza umana e dando loro i mezzi per realizzare l'integrazione sistematica della loro condotta quotidiana, quindi capace di fornire loro delle *giustificazioni del fatto di esistere* come esistono, ovvero *in una posizione sociale determinata*. Se ci sono delle funzioni sociali della religione e se, di conseguenza, la religione è passibile di analisi sociologica, è perché i laici non si aspettano – o non solamente – delle giustificazioni di esistere atte a strapparli dall'angoscia esistenziale della contingenza e dell'abbandono, oppure alla miseria biologica, alla malattia, alla sofferenza o alla morte, ma anche e soprattutto delle giustificazioni sociali di esistere come occupanti di una posizione determinata nella struttura sociale.

L'impellente necessità e urgenza di dare risposta a queste molte e cruciali domande che si alzano dalla massa dei laici credenti mette in moto le forze del campo, ovvero genera la lotta fra coloro che forniscono interpretazioni alle istanze

di legittimazione dell'ordine sociale stabilito e a quelle di compensazione – dicotomia tipica delle religioni di salvezza – provenienti dalle classi umili. In altre parole, poiché c'è una forma di interesse alla base di ogni pratica sociale, così come c'è un interesse alla base di ogni istituzione, l'interesse religioso diventa qui la causa efficiente che consente di spiegare perché certe pratiche religiose o certe istituzioni religiose esistono ed esistono in quella forma specifica.

La concorrenza che si stabilisce nel campo religioso può essere animata da un numero potenzialmente infinito di attori, ma il perno attorno al quale tutti ruotano è sempre il medesimo: la manipolazione del potere simbolico in vista del raggiungimento del monopolio dell'esercizio legittimo del potere. In questo caso, del potere di modificare in maniera durevole e profonda la pratica e la visione del mondo dei laici, imponendo e inculcando un *habitus* religioso particolare, vale a dire «una disposizione durevole, generalizzata e trasmettibile ad agire e pensare conformemente ai princìpi di una visione (quasi) sistematica del mondo e dell'esistenza».

Questo perché «la concorrenza per il potere religioso deve la sua specificità al fatto che ha come posta in gioco il *monopolio dell'esercizio legittimo del potere di modificare in modo durevole e profondo la pratica e la visione del mondo dei laici*». Un sistema siffatto costituisce per Bourdieu il migliore antidoto all'astrazione psicologica. Come spiega meglio nel secondo saggio sul campo religioso, la funzione psicologica della religione è un "prodotto" storicamente legato allo sviluppo della borghesia urbana e al modo di interpretare la società e l'uomo secondo le categorie che le sono proprie, ovvero «come il risultato del merito o del demerito della persona». E invece:

> Basta costruire il fatto religioso in modo strettamente sociologico, ovvero come l'espressione legittimante di una posizione sociale, per cogliere le condizioni sociali di possibilità, e quindi anche i limiti, degli altri tipi di costruzione, e in particolare di quella che si può definire fenomenologica e che, nel suo sforzo di sottomettersi alla verità vissuta della esperienza religiosa come esperienza personale irriducibile alle sue funzioni esterne, omette di operare un'ultima «riduzione», quella delle condizioni sociali che devono essere soddisfatte perché tale esperienza vissuta risulti possibile.

Qui sta per Bourdieu il limite di Weber:

> [questi] non propone mai nient'altro che una teoria psico-sociologica del carisma come modo in cui il pubblico *vive* la relazione con il personaggio carismatico [...]. Per rompere con questa definizione, si deve considerare la relazione tra il profeta e i discepoli laici come un caso particolare della relazione che si stabilisce, secondo Durkheim, fra un gruppo e i suoi simboli religiosi: l'emblema non è un semplice segno che esprime «la coscienza che la società ha di sé stessa», bensì «*costituisce*» quella coscienza.

«Costituire la coscienza» è sinonimo di inculcamento di un *habitus*, la cui forza dipende sempre dal grado di legittimità che gli agenti operanti nel campo riescono a imporre. Come ogni forma di legittimità, anche quella religiosa «è in funzione della posizione che essa occupa in uno stato determinato dei rapporti di forza religiosi, nella misura in cui questa posizione determina la natura e la forza delle armi materiali o simboliche (come l'anatema profetico o la scomunica sacerdotale) di cui i diversi agenti in concorrenza per il monopolio dell'esercizio legittimo della violenza religiosa possono avvalersi nei rapporti di forza religiosi».

Una particolare forma di legittimità è quella del profeta, il cui potere ha per fondamento la forza di un gruppo mobilitato pronto ad accogliere un nuovo discorso sistematico sull'esistenza umana. Ma come avviene, si chiede Bourdieu, l'accumulazione iniziale di capitale simbolico da parte del profeta? La risposta non sta tanto nelle caratteristiche "naturali" del profeta (la sua straordinarietà), quanto piuttosto nelle *relazioni* che questi riesce a stabile con una parte del mondo laico: l'esito della lotta, ovvero l'affermazione di un nuovo *habitus* attraverso un processo di violenza simbolica, dipende non solamente dalla forza propriamente simbolica del messaggio profetico, ma anche dalla massa mobilitata e dalla relativa capacità di intervenire nei rapporti di forza all'interno del campo. Quanto Weber risolveva con l'invocazione della natura, per Bourdieu è invece in funzione di una relazione. Da questa lettura della sociologia della religione weberiana emerge chiaramente quell'intreccio di legami che costituisce l'intelaiatura del sistema teorico di Bourdieu. Nello specifico, il rapporto fra credenze religiose, pratiche religiose e interessi di coloro che producono le credenze e amministrano le pratiche dei fedeli dà origine al campo religioso.

La descrizione analitica del campo religioso è invece l'oggetto del secondo articolo, decisamente più lungo e denso, dove i riferimenti alle grandi teorie della religione lasciano progressivamente spazio alla costituzione del nuovo paradigma interpretativo[49]. Per comodità, possiamo dividere il saggio in tre parti, seguendo la successione per paragrafi inserita da Bourdieu stesso. La prima parte – sostanzialmente una premessa – serve all'autore per definire il proprio punto di vista rispetto a quello dei due classici della sociologia della religione, Weber e Durkheim, e a Marx. Citando von Humboldt, Bourdieu esordisce, ancora una volta, con un riferimento al linguaggio, «cerchio magico» all'interno del quale si collocano naturalmente tutti coloro che appartengono a un popolo. Come il linguaggio costruisce e definisce i confini "etnici", così le diverse costruzioni dei fatti religiosi simbolizzate dalle tre chiavi interpretative fornite da Weber, Durkheim e Marx costituiscono altrettanti cerchi magici, nei quali non è possibile collocarsi contemporaneamente, a meno di situarsi «sul luogo geometrico delle differenti prospettive, vale a dire sul punto da cui è possibile intravedere contemporaneamente ciò che può e ciò che non può essere scorto a partire da ciascuno dei punti di vista». Questo posizionamento deve poi essere affiancato da una postura metodologica inequivocabile: considerare la religione come una lingua, ovvero come, contemporaneamente, uno strumento di comunicazione e uno strumento di conoscenza. Più precisamente, puntualizza Bourdieu, come un *medium* simbolico strutturato (dunque passibile di analisi strutturale) e strutturante, ovvero un principio di strutturazione del mondo, i cui sinonimi possono essere «forma simbolica», «forma primitiva di classificazione», «mentalità».

Dei tre classici citati, Weber è certamente quello che, per Bourdieu, più si avvicina alla comprensione del fatto religioso come campo.

> A differenza dei marxisti, che passano sotto silenzio l'esistenza di agenti specializzati di produzione – anche se ci si

49. Interessante, ma senza ulteriori riscontri, quanto si legge in T. Rey, *Bourdieu* cit., p. 146, n. 16: «When he died, Bourdieu left unfinished an extended revision of 'Genesis and Structure of the Religious Field' that was to carry the title 'Maxwell's Devil, Structure and Genesis of the Religious Field', and will appear in a posthumous volume on field theory' (Loïc Wacquant, personal communication, November 13, 2006)».

> può appellare a un certo testo di Engels in cui si afferma che, per capire il diritto, bisogna interessarsi al corpo dei giuristi –, Weber ricorda che, per comprendere la religione, non basta studiare, come Cassirer o Durkheim, le forme simboliche di tipo religioso, e nemmeno la struttura immanente del messaggio religioso, del corpus mitologico o dei «discorsi», come gli strutturalisti; egli prende in considerazione i produttori del messaggio religioso, gli interessi specifici che li muovono, le strategie a cui ricorrono nelle loro lotte (per esempio la scomunica).[50]

D'accordo con Marx, Weber si interroga sul messaggio religioso come un insieme quasi sistematico di risposte che la burocrazia religiosa o il profeta offrono alle questioni esistenziali poste dai laici. Questo approccio, se debitamente integrato con quello fornito da Durkheim, ovvero la genesi sociale degli schemi di pensiero e di percezione, apre immediatamente la possibilità di studiare la religione come una delle forme di imposizione dei princìpi di strutturazione della società attraverso un sistema di pratiche che dissimula la strategia messa in atto da uno o più gruppi di specialisti del sacro per il controllo sui laici.

> È qui che Max Weber, il quale concorda con Marx nello stabilire che la religione svolge una funzione di conservazione dell'ordine sociale, contribuendo, per usare le sue parole, alla «legittimazione» del potere dei «dominanti» e all'«addomesticamento dei dominati», fornisce il modo di sfuggire all'alternativa semplicistica cui si ispirano le sue analisi più incerte, vale a dire l'opposizione tra l'illusione dell'autonomia assoluta del discorso mitico o religioso e la teoria riduttiva che ne fa il riflesso diretto delle strutture sociali: evidenziando chiaramente il tipo di rimozione che accomuna le due opposte e complementari posizioni, e cioè il *lavoro religioso* che svolgono i produttori e i portavoce specializzati, investiti del potere – istituzionale o no –, di rispondere a una categoria particolare di bisogni propri di certi gruppi sociali con un tipo determinato di pratica o di discorso, egli scopre nella genesi storica di un corpo di agenti specializzati il fondamento dell'autonomia relativa che la tradizione marxista assegna, senza trarne tutte le conseguenze, alla religione; in questo modo Weber si porta allo stesso tempo al cuore del sistema di produzione dell'ideologia religiosa, ovvero al

50. P. Bourdieu, *Spiriti* cit., p. 116.

> principio più specifico (ma non ultimo) dell'*alchimia ideologica* tramite cui si opera la trasfigurazione dei rapporti sociali in rapporti sovrannaturali, dunque iscritti nella natura delle cose e perciò giustificati.

A questa premessa seguono due paragrafi (1. *I progressi della divisione del lavoro religioso e il processo di moralizzazione e sistematizzazione delle pratiche e delle credenze religiose*; 2. *L'interesse propriamente religioso*) dove Bourdieu fissa i tratti salienti dei cambiamenti sociali che sono stati storicamente determinati dai diversi messaggi religiosi:

> L'analisi della struttura interna del messaggio religioso non può impunemente ignorare le funzioni sociologicamente costruite che esso riveste, in primo luogo, per i gruppi che lo producono, e poi per i gruppi che ne fruiscono; per esempio, la trasformazione del messaggio nel senso di una moralizzazione e razionalizzazione dei suoi contenuti può almeno in parte dipendere dal fatto che il peso relativo delle funzioni che si possono definire interne cresce con l'autonomizzarsi del campo.

Il progressivo processo di urbanizzazione, ad esempio, ha cambiato i bisogni e gli interessi della società, favorendo anche una «razionalizzazione» e «moralizzazione» della religione. L'urbanizzazione quindi contribuisce in maniera decisiva alla definizione dei confini del campo religioso, ovvero alla sistemazione del sistema di credenze religiose. Merita sottolineare che Bourdieu individua proprio in questa progressiva articolazione sempre più complessa del sistema delle credenze la nascita del campo e la sua relativa autonomizzazione. Il processo di sistematizzazione e di moralizzazione delle pratiche e delle rappresentazioni religiose permette di passare dal mito come sistema *oggettivamente* sistematizzato all'ideologia religiosa come sistema *espressamente* sistematizzato. Questo passaggio crea le condizioni perché si sviluppi un corpo di specialisti nell'amministrazione dei beni religiosi. Ma qual è, si chiede Bourdieu, l'interesse propriamente religioso? La risposta a questa domanda è contenuta nel secondo paragrafo di questa prima parte, dove inizia a prendere forma la natura del campo religioso. Se la religione è il bene che viene scambiato all'interno del campo, l'interesse a partecipare a questa transazione è direttamente proporzionale al grado di manipolazione simbolica che si può esercitare maneggiando

tale bene. E perciò, scrive Bourdieu, un sistema simbolico strutturato e strutturante esercita un effetto di legittimazione (o consacrazione) perlomeno in due modi: convertendo in regola giuridica i limiti e le barriere economico-sociali presenti nella società attraverso la manipolazione simbolica delle aspirazioni; inculcando un sistema di pratiche e di rappresentazioni consacrate che riproducono in forma trasfigurata, dunque misconoscendola, la struttura dei rapporti economici e sociali in vigore.

> In virtù dell'effetto di *consacrazione* (o di legittimazione) prodotto dalla semplice *esplicitazione*, [si] impone un *cambio di natura* al sistema delle disposizioni verso i mondi naturale e sociale inculcate dalle condizioni di esistenza, trasformando in particolare l'*ethos* come sistema di schemi impliciti di azione e valutazione in *etica* come insieme sistematizzato e razionalizzato di norme esplicite, la religione è predisposta ad assumere una *funzione ideologica*: funzione cioè *pratica e politica di assolutizzazione del relativo e di legittimazione dell'arbitrario.*

In questo modo, la struttura sociale è sanzionata e santificata, innescando immediatamente la riproducibilità dell'oggettività prodotta (struttura strutturante) e trasformando il processo di conoscenza in misconoscimento. Possiamo quindi dire che ogni sistema simbolico è al contempo strutturato e strutturante, come un Giano il cui carattere bifronte si riflette nella dualità interno/esterno e in quella comunicazione/potere[51]. In questo senso, ecco che ogni teodicea è sempre anche una sociodicea, che si esplica, plasticamente, nelle relazioni di transazione che si stabiliscono sulla base degli interessi differenti tra specialisti e laici e nelle relazioni di concorrenza che vedono contrapposti i diversi specialisti all'interno del campo religioso: l'insieme delle trasformazioni dell'ideologia religiosa costituisce quindi la dinamica del campo religioso[52].

51. Devo questa efficace similitudine a C. Tarot, *Du pouvoir* cit., p. 105.

52. Si veda anche P. Bourdieu, *La noblesse d'état. Grandes écoles et esprit de corps*, Paris, Éditions de Minuit, 1989, p. 377: «Aucun pouvoir ne peut se contenter d'exister en tant que pouvoir, c'est-à-dire en tant que force nue, dépourvue de toute justification, en un mot, arbitrarie, et il doit donc se justifier d'exister, et d'exister comme il esiste, ou, du moins, fair méconnaître l'arbitraire qui est à son fondement et, par là, se faire reconnaître comme légitime. [...] Il s'ensuit que les *stratégies de reproduction* par lesquelles les porteurs des différentes espèce de capi-

Nella seconda parte del saggio (3. *Funzione specifica e funzionamento del campo religioso*; 4. *Potere politico e potere religioso*), Bourdieu dà un esempio della sua teoria della pratica applicata al campo religioso, argomentando in maniera diffusa quanto già espresso nelle pagine precedenti. Dalla genesi del campo religioso si passa ora alla sua struttura e al suo modo di funzionamento. Come ogni campo, anche questo è incentrato sulla lotta fra i diversi agenti ed è governato dalla logica economica della domanda e dell'offerta. Gli agenti sono quelli weberiani, ma la dinamica del campo fa emergere chiaramente quella che Bourdieu chiama la lotta per il monopolio dell'esercizio legittimo del potere religioso sui laici: la gestione dei beni di salvezza non può che organizzarsi attorno all'opposizione, tipicamente weberiana, fra la Chiesa, che cerca costantemente di ottenere il riconoscimento del proprio monopolio, e il profeta (o l'eresiarca). Questi, a differenza dell'istituzione, si trova in una posizione iniziale svantaggiata perché, mettendo in discussione il monopolio ecclesiastico degli strumenti di salvezza, deve realizzare un'accumulazione iniziale di capitale religioso radicalmente diversa, intercettando il bisogno non soddisfatto dei laici o di una parte di essi.

> In assenza di qualunque capitale iniziale e di qualsiasi cauzione o garanzia altra dalla sua «persona», la forza di cui dispone il profeta, imprenditore indipendente di salvezza che ha la pretesa di produrre e distribuire dei beni di salvezza di tipo nuovo e tali da svalutare gli antichi, dipende dall'abilità del suo discorso e dalla sua capacità di mobilitare gli interessi religiosi virtualmente eretici di determinati gruppi o classi grazie all'effetto di consacrazione prodotto dal solo fatto della simbolizzazione e dell'esplicitazione, nonché di contribuire alla sovversione dell'ordine simbolico stabilito (cioè sacerdotale) e alla sistematizzazione simbolica della sovversione di quest'ordine, ossia, alla desacralizzazione del

tal travaillent à conserver ou à augmenter leur patrimoine et, corrélativement, à maintenir ou à améliorer leur position dans l'espace social, comportene inévitablement des stratégies symboliques vivant à légitimer le fondement social de leur domination, c'est-à-dire l'espèce de capital sur laquelle repose leur pouvoir et le mode de reproduction qui en est inséparable. Les sociodicées par lesquelles les groupes dominants visent à produire "une théodicée de leur propre privilège", comme dit Weber, ne se présentent donc pas sous la forme d'un discours unique et pleinement unifié, comme on le lasse supposer lorsqu'on parle d'"idéologie dominante"».

> sacro (cioè dell'arbitrario «naturalizzato») e alla sacralizzazione del sacrilegio (cioè della trasgressione rivoluzionaria).

È interessante notare il diverso peso specifico dell'azione dell'istituzione (la Chiesa) e del profeta (o dell'eresiarca). La prima, per il fatto stesso di esistere, opera un'azione di custodia del sacro, inteso come arbitrario «naturalizzato»; si potrebbe dire che gode di una rendita di posizionamento che tende naturalmente, in termini economici, a difendere. Il profeta invece, colui che intraprende la difficilissima azione di desacralizzazione e trasgressione, deve incessantemente preoccuparsi dell'*accumulazione iniziale del capitale religioso*, «conquistando e riconquistando un'autorità sottoposta alle fluttuazioni e alle intermittenze della relazione congiunturale tra l'offerta di un servizio religioso e la domanda religiosa di una categoria specifica di laici».

Ancora una volta, è il linguaggio bourdieusiano a dare corpo alla sua rivoluzione simbolica. Si prenda quanto scrive a proposito dell'azione della Chiesa come istituzione.

> La Chiesa contribuisce al mantenimento dell'ordine politico, ossia al rafforzamento simbolico delle divisioni inerenti a questo ordine, nel momento e nella misura in cui adempie alla sua funzione specifica che è di contribuire al mantenimento dell'ordine simbolico. Questa operazione consiste (1) nell'imporre e inculcare degli schemi di percezione, di pensiero e di azione oggettivamente accordati con le strutture politiche e perciò stesso atti a conferire a tali strutture quella legittimazione suprema che è la «naturalizzazione», vale a dire instaurando e ripristinando il consenso sull'ordinamento del mondo tramite l'imposizione e l'inculcamento di schemi di pensiero comuni e attraverso l'affermazione o la riconferma solenne di quest'accordo nella festa o nella cerimonia religiosa – azione simbolica di secondo livello che si serve dell'efficacia simbolica dei simboli religiosi per rafforzarla rafforzando la credenza collettiva nella loro efficacia; (2) nel mettere in campo l'autorità propriamente religiosa di cui dispone per combattere sul terreno propriamente simbolico i tentativi profetici o eretici di sovversione dell'ordine simbolico.

Questo passo trova la sua spiegazione parecchi anni dopo in *Meditazioni pascaliane*:

> Se a poco a poco mi sono deciso a bandire l'uso del termine "ideologia", non l'ho fatto soltanto per evitare la

> polisemia che sembra caratterizzarlo e gli equivoci che ne risultano. Mi sembrava piuttosto che, evocando l'ordine delle idee, e delle azioni che si compiono attraverso e su di esse, esso tenda a far dimenticare uno dei meccanismi più efficaci del mantenimento dell'ordine simbolico, e cioè la *doppia naturalizzazione* che risulta dall'inscrizione del sociale nelle cose e nei corpi (sia dei dominanti che dei dominati – secondo il sesso, l'etnia, la posizione sociale o qualsiasi altro fattore discriminante), con gli effetti di violenza simbolica che ne risultano.[53]

La doppia naturalizzazione, o rapporto sociale somatizzato, è il segno della forza della violenza simbolica esercitata dai dominanti. Essa, come legge sociale convertita in legge del corpo, non può essere sospesa con facilità, men che meno con una supposta presa di coscienza liberatrice. Il campo religioso è da questo punto di vista un buon punto di osservazione, perché la credenza religiosa, così come quella politica, è di fatto un *hexis* corporale associato a un *habitus* linguistico[54]. Infatti, accanto all'*habitus*, concetto che fonde in sé quelli di *eidos* (il sistema degli schemi logici) e di *ethos* (l'insieme degli schemi assiologici e pratici), un posto rilevante è occupato dall'*hexis*, per Bourdieu la postura, l'insieme delle disposizioni corporali interiorizzate dall'individuo (appunto, incorporate)[55].

5. *"Oportet ut scandala eveniant": il perché di Bourdieu*

Quanto sin qui esposto è certamente sufficiente a comprendere la portata della rivoluzione simbolica di un siffatto sistema teorico, tuttavia, chi non si è sottoposto alla preliminare (e necessaria) discesa nella densa prosa bourdieusiana, potrebbe percepire un indefinito ma opprimente senso di

53. P. Bourdieu, *Meditazioni* cit., pp. 180 e 190.

54. Id., *Sociologues de la croyance et croyances de sociologues*, in Id., *Choses dites* cit., p. 111.

55. Id., *Meditazioni* cit., p. 152: «L'*habitus* è il luogo delle solidarietà durevoli, delle fedeltà incoercibili perché fondate su leggi e legami incorporati, quelle dello *spirito di corpo* (di cui lo spirito di famiglia rappresenta un caso particolare), adesione viscerale di un corpo socializzato al corpo sociale che l'ha fatto e con il quale fa corpo. In tal modo, esso diviene il fondamento di una *collusione implicita* fra tutti gli agenti che sono il prodotto di condizioni e di condizionamenti simili, e anche di un'esperienza pratica della trascendenza del gruppo, dei suoi modi d'essere e di fare, dove ciascuno trova nella condotta di tutti i suoi simili la ratifica e la legittimazione ("è così che si fa!") della propria condotta che, di rimando, ratifica e, eventualmente, rettifica la condotta degli altri». Si veda anche G. Marsiglia, *Pierre Bourdieu* cit., p. 116.

soffocamento, dovuto a un malinteso spirito deterministico che aleggia fra le citazioni di Bourdieu qui raccolte. Tale percezione è comprensibile, ma semplicemente indotta. Essa è indotta dal linguaggio di Bourdieu e dalla sua costante ricerca della precisione nella descrizione. In quanto sistema, anche quello bourdieusiano si impone lo sforzo titanico di dar conto simultaneamente dell'intero mondo dei possibili e, contro ogni teleologia, delle molteplici vie che l'agire umano può imboccare nello spazio sociale in cui è collocato. Bourdieu stesso è consapevole del probabile rigetto del lettore non avvezzo a un approccio del genere.

> Mi si dirà: ma che vantaggi presenta questo modo particolare di intendere l'opera d'arte? Per dare ragione delle opere, vale la pena di esporsi a romperne l'incanto? E a parte il piacere, sempre un po' tetro, di sapere come stanno le cose, che si guadagna con questa analisi storica di ciò che si pone come un'esperienza assoluta, estranea alle contingenze di una genesi storica?[56]

Smascherato il meccanismo occulto che regola ogni "trasformazione", compreso e metabolizzato il valore positivo (quando c'è) di una rivoluzione simbolica all'interno del campo – di qualsiasi campo – all'agente dominato, ma finalmente consapevole della propria posizione, non restano che due vie da percorrere, l'una l'opposto dell'altra: attendere o ingaggiare la battaglia per una nuova rivoluzione simbolica. «L'attesa è uno dei modi privilegiati di subire il potere»[57] e implica sempre la sottomissione. È il *dar tiempo al tiempo* di Cervantes[58], il «respingere senza disgustare», l'incorporare l'*habitus* dominante o uno sufficientemente vicino, tollerabile, «fondato su una credenza preriflessiva nel valore indiscusso degli strumenti di costruzione e degli oggetti così costruiti»[59]. In questo modo, ecco perpetuarsi l'*ethos* del campo. L'alternativa è invece rifiutare questa assuefazione, destarsi dall'*illusio* e non credere più alla posta in gioco.

56. P. Bourdieu, *Per una scienza* cit., p. 68.
57. P. Bourdieu, *Meditazioni* cit., p. 239.
58. M. de Cervantes, *La gitanilla*, in *Novelas ejemplares*, Madrid, Taurus, 1983, p. 160, cit. in P. Bourdieu, *Meditazioni* cit., p. 240.
59. P. Bourdieu, *Meditazioni* cit., pp. 106-107.

Per dare corpo a questo rifiuto, con la speranza fondata che la nozione di campo aiuti a spazzare via le semplificazioni e l'artefatto ordine manualistico e nascostamente teleologico che tenacemente resistono anche nella letteratura scientifica storico-religiosa, è necessario il superamento della contrapposizione convenzionale fra struttura e storia, fra conservazione e trasformazione: cadute le sbarre di queste gabbie dorate, emergerà chiaramente che «i rapporti di potere costitutivi della struttura del campo fondano sia la resistenza al dominio che la resistenza alla sovversione»[60].

Se alla base dell'ordine sociale non c'è la ragione, bensì l'arbitrio, l'unico modo per smascherare questo principio regolatore che sempre si nasconde è la ricerca storica. Essa è il solo antidoto contro quel «fondo oscuro di credenze che sempre l'arbitrio culturale di una tradizione racchiude».[61] Per essere efficace però esso deve esplicarsi in una «doppia storicizzazione», che si sforzi di rendere conto delle «prese di posizione»:

> Si tratta di ricostruire a un tempo lo spazio delle posizioni possibili (colto attraverso le disposizioni associate a una certa posizione) in rapporto al quale si è elaborato il dato storico (testo, documento, immagine ecc.) da interpretare, e lo spazio dei possibili rispetto al quale lo si interpreta. Ignorare questa doppia determinazione significa condannarsi a una "comprensione" anacronistica ed etnocentrica che ha tutte le probabilità di essere fittizia e che, nel migliore dei casi, non è cosciente dei propri princìpi.[62]

Una delle intuizioni potenzialmente più destabilizzanti della riflessione bourdieusiana è il riconoscimento del capitale simbolico come forma di capitale privilegiata: ogni capitale, sia pur in maniera differente, aspira a essere convertito in capitale simbolico. La nozione di convertibilità dei capitali è forse l'aspetto più affascinante del sistema teorico bourdieusiano. Elaborata all'inizio degli anni Ottanta, essa segna il cambio di passo della riflessione di Bourdieu e trova una sua chiara definizione nel 2000, quando dà alle stampe il suo primo lavoro organico sul campo economico. L'esordio

60. Id., *Risposte* cit., p. 62.
61. Id., *Le regole* cit., p. 396.
62. *Ibid.*

è folgorante: «La scienza che si chiama "economia" riposa su un'astrazione originaria, che consiste nel dissociare una particolare categoria di pratiche, o una particolare dimensione di ogni pratica, dall'ordine sociale nel quale ogni pratica umana è immersa»[63]. Questa presunta eternità immobile della scienza economica – ma quante altre "scienze" si presumono nella stessa condizione! – ha col tempo generato un linguaggio e un metodo di studio talmente sofisticati da rendere le ricerche in quello specifico campo riservate a un gruppo di specialisti. Bourdieu non è un economista, ma poiché anche l'agire economico si esplica in un contesto sociale, è possibile, a suo dire, descrivere con altre parole quanto avviene. Ma per fare questo, per smascherare la fallace astrazione economica, è necessario, ancora una volta, partire dal linguaggio e forgiare un sistema di concetti che, in vista di una spiegazione dei dati osservati, possa presentarsi come una teoria alternativa per la comprensione dell'agire economico. Questo però necessita di una disposizione preliminare che va esattamente contro l'organizzazione disciplinare del sapere come la conosciamo dal positivismo ad oggi: il bersaglio principale di Bourdieu è quella che potremmo definire la scienza *embedded*. Nel caso dell'economia, la liberazione del sapere passa per una preliminare sospensione dell'adesione alle evidenze, ai preconcetti del senso comune. In questo modo, il lavoro di conversione del linguaggio ha luogo e travolge, annullandolo, molto di quanto sino ad allora indagato.

Ogni disciplina è definita dal possesso di un capitale collettivo di metodi e di concetti specializzati il cui controllo costituisce il diritto d'ingresso, più o meno esplicito, nel campo. Questo capitale produce un «trascendente storico» chiamato da Bourdieu *habitus* disciplinare e inteso come sistema di schemi di percezione e di valutazione (comprendente anche, come disciplina incorporata, varie forme di censura, esclusione, inclusione)[64]. Parte costituita e costituente di questo *nomos* disciplinare è anche il linguaggio, sempre simultaneamente descrizione e creazione di una realtà; ma la consa-

63. Id., *Le strutture* cit., p. 17.

64. Id., *Il mestiere di scienziato* cit., p. 84. Si veda anche p. 85: «Le frontiere della disciplina sono protette da un diritto d'ingresso più o meno codificato, stretto ed elevato; più o meno marcate, esse sono a volte al centro di lotte con discipline confinanti».

pevolezza riflessiva di questa forza del linguaggio è l'unico antidoto che l'autore e il lettore hanno per valutare l'utilità del sistema teorico che soggiace a qualunque operazione di conoscenza storica.

> È, infatti, a condizione di rompere in modo radicale con il pregiudizio antigenetico di una scienza cosiddetta pura, cioè profondamente destoricizzata e destoricizzante in quanto fondata (come la teoria saussariana della lingua) sulla preliminare messa tra parentesi di ogni radicamento sociale delle pratiche economiche, che diventa possibile restituire alla loro verità di istituzioni storiche alcune realtà sociali di cui la teoria economica ratifica e consacra l'apparente evidenza.[65]

Ma il raggiungimento di questa importante conquista è subordinato al superamento dell'«emiplegia conoscitiva» alla quale sono condannate le comunità (o conventicole) degli specialisti; queste però hanno buone ragioni per perpetuarsi perché le forze sociali che gravano sugli ambiti ritenuti puri e perfetti delle loro diverse scienze favoriscono – attraverso i molteplici sistemi di sanzioni e ricompense incarnatati dalle riviste scientifiche, dalle carriere accademiche… – la riproduzione degli spazi chiusi e separati, «associati a strutture di probabilità di profitto e disposizioni differenti, se non addirittura inconciliabili, derivate dalla separazione iniziale»[66].

Gli studi dello storico della scienza Thomas Kuhn hanno dimostrato quanto l'imposizione e la riproduzione di un paradigma disciplinare non si dà se non in presenza di una comunità scientifica, adeguatamente chiusa e dedita allo studio di un ben definito insieme di problemi con metodi considerati appropriati al compito[67]. Come ha notato Bourdieu però, il paradigma è l'equivalente di un linguaggio o di una cultura: esso determina le domande che possono essere poste e quelle escluse, neppure pensabili. L'unico modo per rompere questo ordine armonioso è la rivoluzione, il momento di rottura, su cui Kuhn ha attirato meritoriamente l'attenzione. Tuttavia, se Kuhn non va oltre una rappresenta-

65. Id., *Le strutture* cit., p. 21.

66. *Ivi*, p. 239.

67. C. Giordano, *Tra paradigmi e rivoluzioni. Thomas Kuhn*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 1997.

zione "internalista" del cambiamento, ovvero la tensione che si crea all'interno della comunità scientifica fra tradizionalisti e innovatori (od ortodossi ed eretici) quando il paradigma sino ad allora condiviso cessa di fornire risposte e soluzioni, Bourdieu, modificando sensibilmente il modello, è convinto che la rivoluzione, per compiersi, deve trovare un appoggio all'esterno della comunità scientifica, ovvero gli innovatori sono tali solo nei periodi di crisi, quando possono sperare in un sostegno nel mondo esterno. Questo si dà nei momenti in cui vengono a cadere le barriere tra la scienza e le grandi correnti intellettuali, e il linguaggio, cosiddetto specialistico, perde quella sua fissità, falsamente considerata segno di precisione e affidabilità scientifica[68].

In questo modo, la rivoluzione può dirsi innescata e tutti i campi del sapere possono essere rimessi in discussione.

> Analizzare campi diversi (campo religioso, campo scientifico, ecc.) nelle differenti configurazioni che possono rivestire secondo le epoche e le tradizioni nazionali, trattando ciascuno di essi come un *caso particolare* nel vero senso della parola, ovvero come un caso fra altre configurazioni possibili, significa conferire tutta la sua efficacia al metodo comparativo. [...] e conduce inoltre a sforzarsi di cogliere, contemporaneamente, le proprietà invarianti di tutti i campi e la forma specifica che assumono in ogni campo i meccanismi generali e il sistema dei concetti – capitale, investimento, interesse, ecc. – utilizzati per descriverlo. In altre parole, costruire il caso particolare come tale obbliga a superare praticamente una di quelle alternative che la routine del pensiero pigro e la divisione dei "temperamenti intellettuali" ripropone incessantemente, quella che oppone le generalità incerte e vuote del discorso che procede attraverso l'universalizzazione inconscia e incontrollata del singolo caso e le minuzie infinite dello studio falsamente esaustivo del caso particolare, che per il fatto di non essere considerato come tale, non può rivelare né ciò che ha di particolare né ciò che possiede di universale.[69]

Come chiosa lo stesso Bourdieu, un simile obiettivo programmatico è smisurato perché calarsi nella specificità della configurazione storica particolare presuppone la padronanza di

68. Cfr. P. Bourdieu, *Il mestiere di scienziato* cit., pp. 27-31.
69. Id., *Le regole* cit., p. 254.

una letteratura consacrata; tuttavia proprio qui sta la sfida dell'impressionante potenza euristica di tale postura metodologica.

> Se non si riconosce che l'economia descritta dalla teoria economica è un caso particolare di tutto un universo di economie, cioè di campi di lotte che differiscono tanto per le poste in gioco e le scarsità generate quanto per i tipi di capitale investiti in essi, ci si vieta di spiegare le forme, i contenuti e i punti di applicazione specifici imposti in tal modo alla ricerca della massimizzazione dei profitti specifici e alle strategie generali di ottimizzazione (di cui le strategie economiche in senso stretto sono una forma tra tante).[70]

6. *Cristianesimo e tarda antichità: breve storia di una rivoluzione simbolica*

Nella «Premessa» a *Le regole dell'arte,* Bourdieu insiste su quelli che definisce alcuni degli «uggiosi stereotipi sull'arte e sulla vita»[71] che, riprodotti continuamente, scandiscono la liturgia scolastica e, in parte, universitaria. Contenuto di tali stereotipi è la difesa della singolarità dell'esperienza, della trascendenza della letteratura e del suo genio, della resistenza a ogni spiegazione, del suo irriducibile status aprioristicamente d'eccezione. La critica letteraria però, soprattutto nel secondo Novecento, non ha indugiato sulla soglia e ha profanato il tempio. Bourdieu ricorda, ad esempio, la scoperta dei dintorni del testo da parte di Gérard Genette, per giungere all'ultima forma di "gaia scienza" che infrange l'irenismo dell'agiografia idealistica: la sociologia della letteratura. «Il sociologo, simile in questo al filosofo secondo Platone, si oppone all'"amico dei begli spettacoli e delle belle voci" che è lo scrittore [...]; egli non ha l'obiettivo di far vedere, o sentire, bensì di costruire sistemi di relazioni intelleggibili in grado di rendere ragione dei dati sensibili»[72].

Mutatis mutandis, lo stesso salutare rinnovamento metodologico vale per il ruolo del cristianesimo nella società tardoantica. Lo studio della religione, soprattutto se antica, prevede l'impossibilità per il ricercatore di avere contezza

70. Id., *Il senso* cit., p. 82.
71. Id., *Le regole* cit., p. 47.
72. *Ivi*, p. 51. Sulla metodologia di Genette, pp. 269-270.

dell'esperienza religiosa. Per compensare questa mancanza scatta, più o meno consciamente, la propensione del *lector* a identificarsi con l'*auctor* e «a partecipare così, per procura, alla "creazione"». Questa identificazione, che Bourdieu non esita a definire un vero e proprio *trasfert*, viene generalmente accettato, ma ha una conseguenza negativa di non poco conto: «non si può rivivere o far rivivere il vissuto degli altri, e non è la simpatia che conduce alla vera comprensione, è la vera comprensione che conduce alla simpatia, o, meglio, a quella sorta di *amor intellectualis* che, fondato sulla rinuncia al narcisismo, accompagna alla scoperta della necessità»[73].

Da qui, la necessità di quel rinnovamento fondato su un principio metodologico troppo spesso dimenticato:

> I ricercatori omettono il più delle volte di analizzare il processo di costituzione degli elenchi (che in realtà sono delle hit parade) su cui lavorano, cioè la storia del processo di canonizzazione e di gerarchizzazione che delimita la popolazione degli autori canonici. Essi si esimono anche dal ricostruire la genesi dei sistemi di classificazione, nomi di gruppi, di scuole, di generi, di movimenti ecc., che sono strumenti e poste in palio nella lotta di classificazione e che contribuiscono, quindi, a determinare i gruppi. Se non si procede a una simile critica storica degli strumenti dell'analisi storica, si rischia di prendere posizione, senza nemmeno accorgersene, su ciò che è in questione e in gioco nella realtà stessa.[74]

La storia del cristianesimo antico ha significato – e ancora significa – la scoperta "di massa" della tarda antichità. Come qualsiasi altro bene di consumo, anche la tarda antichità, variante italica (ma anche europea continentale) della *late antiquity* angloamericana, è stata imposta in forza di una "campagna promozionale" martellante, poderosa, indubitabilmente affascinante e che, come nel più classico copione del *made in U.S.A.*, è progressivamente penetrata, e si è tenacemente radicata, nel vecchio continente. La propensione al consumismo dell'accademia non è paragonabile a quella della classe media urbanizzata, ma poiché, come Bourdieu insegna, esistono princìpi invarianti della logica dei cam-

73. *Ivi*, p. 389.
74. *Ivi*, p. 257.

pi, l'impiego di concetti comuni – tutt'altra cosa rispetto al semplice trasferimento analogico – è possibile. Quindi, ricorrendo a un esempio tipicamente da società di massa, come il mercato della casa nella Francia degli anni Settanta e Ottanta del Novecento è stato rivoluzionato da imprese di costruzione disposte a una profonda innovazione tecnologica, così il successo della *late antiquity* nel campo degli studi storico-religiosi antichi non si spiega se non come l'adozione di un nuovo punto di vista sulla società occidentale del secondo dopoguerra. Normalmente, le forze di un campo tendono a rafforzare le posizioni dominanti, tuttavia, è altrettanto riscontrabile che, nell'ambito del campo, avvengono spesso effettive trasformazioni dei rapporti di forza: la funzione euristica fondamentale della lotta di classe lascia – è il caso di dire – il campo alla «lutte des classements et pour le classement»[75]. Questi cambiamenti all'interno del campo sono legati spesso a cambiamenti nei rapporti di forza con l'esterno del campo.

Nel caso del mercato immobiliare francese, nonostante le forze del campo orientino le imprese costruttrici dominanti verso strategie che non hanno altro fine che perpetuare o rafforzare il loro dominio, il capitale tecnologico di un nuovo agente che entra nel campo ne modifica la struttura. Gli sfidanti vincitori (i *competitor*, si direbbe nel linguaggio economico corrente) possono quindi, sino a quel momento, non essere stati agenti rilevanti del campo, ma entrarvi solo in un secondo tempo, quando – ad esempio con una diversificazione dell'offerta – dispongono di un prodotto o servizio competitivo per un campo (o mercato) da cui erano assenti[76]. Allo stesso modo, benché la paternità del termine tarda antichità, nella sua declinazione tedesca (*Spätantike*), vada ascritta ad Aloïs Riegl e dati 1901[77], e non si debbano dimenticare gli apporti di Santo Mazzarino, André Piganiol

75. Su questa importante evoluzione semantica nel sistema teorico di Bourdieu si veda M. Pitzalis, *Oltre l'oggettivismo, oltre il soggettivismo*, in G. Paolucci (a cura di), *Bourdieu* cit., p. 7, e R. Brubaker, *The Sociological Vision of Pierre Bourdieu*, in «Theory and Society», 14 (1985) n. 6, pp. 745-755.

76. P. Bourdieu, *Le strutture* cit., pp. 230-231.

77. A. Riegl, *Die spätrömische Kunstindustrie nach den Funden in Österreich-Ungarn im Zusammenhange mit der Gesammtentwiklung der bildenden Künste bei den Mittelmeervölkern*, Wien, Österreichisches Archäologisches Institut, 1901.

e Henri Pirenne, è «la monté du saint brownien»[78] a scardinare i tradizionali rapporti di forza nel campo degli studi storico-religiosi.

Se consideriamo tale disciplina un sottocampo del più ampio campo universitario[79], l'apporto di Peter Brown e dei sui discepoli è perfettamente sovrapponibile a quello dei nuovi entranti nel campo immobiliare francese descritto prima: Brown, di formazione medievistica, compie la "sua" rivoluzione simbolica studiando il vescovo Agostino di Ippona, dopo essersi applicato con zelo al *training* formativo dominante a Oxford.

> The Regius Professor of History, Vivian Galbraith, a doyen of the medieval profession, was to interview me on my intended line of research for a dissertation in medieval history. He was bent over the fire in his room in Oriel, rattling with a poker. Without turning to me, he asked abruptly: "Well, Brown, have you got a bishop? Everyone, you know, should have a bishop." Indeed, I had a bishop, a fifteenth-century bishop. [...] For to study some aspect of the administrative and political history of late medieval England through direct access to hitherto unread archives was accepted, in the Oxford of that time, as a ticket to academic adulthood.[80]

Il rito d'investitura è compiuto. E come ogni rito che si rispetti non sarà certamente mancata la cerimonia (la *graduation*), l'atto di «magia performativa» che permette al nuovo entrato «di divenire ciò che è, cioè ciò che ha da essere, di entrare, anima e corpo, nella sua funzione, cioè nella *finzione sociale*, di assumere l'immagine o l'essenza sociale che gli è conferita sotto forma di nomi, titoli, diplomi»[81]. Brown è ora membro a pieno titolo dell'élite accademica oxoniense, legittimato

78. L'espressione e l'appassionata descrizione dell'epocale rinnovamento negli studi si leggono in P. Athanassiadi, *Vers la pensée unique. La montée de l'intolérance dans l'Antiquité tardive*, Paris, Les Belles Lettres, 2010, p. 26.

79. È quasi naturale – per chi ne ha incorporato l'*habitus* – considerare i campi del sapere come trans-nazionali: essi favoriscono «l'emergenza di una visione scolastica del mondo (pressappoco) comune a tutti gli *scholars* di tutti i paesi» (P. Bourdieu, *Meditazioni* cit., p. 104). Valga come esempio la serie di romanzi del professor David Lodge sull'*habitus* dell'*homo academicus*.

80. P. Brown, *A Life of Learning*, The 2003 Charles Homer Haskins Lecture, Philadelphia, ACLS Occasional Paper, n. 55, 2003, [p. 7] (in versione pdf all'indirizzo elettronico http://www.acls.org/programs/Single.aspx?id=154).

81. P. Bourdieu, *Meditazioni* cit., p. 254.

dal quel rito che consacra e al contempo rassicura il gruppo della sua esistenza come gruppo consacrato e capace di consacrare, di produrre e di conservarsi.

Conviene soffermarsi un momento sul posizionamento di Peter Brown nel campo universitario degli anni Sessanta e Settanta, perché se è *opinio communis* metterlo a capo della rivoluzione grazie alla quale noi oggi guardiamo la società romana tardoimperiale, apparentemente neutro sembra il farsi e il consolidarsi di questo mutamento. Il cambio di passo introdotto da Brown è repentino e spiazzante. Il sistema universitario inglese degli anni Cinquanta, e in modo particolare quello oxoniense, non è per nulla "multifocale" e il termine interdisciplinarietà produce ghigni sprezzanti. Tuttavia, letture considerate eteredosse – su tutte, quelle antropologiche – e un approccio non formalistico o essenzialistico alle fonti letterarie tardoantiche producono testi ormai veri e propri classici della storiografia. Datano 1971 il suo libro *The World of Late Antiquity: From Marcus Aurelius to Muhammad*[82] e l'articolo, forse ancora più famoso, *The rise and function of the holy man in late antiquity*, apparso sul prestigioso «Journal of Roman Studies»[83]. A questi due lavori e più in generale alla *scholarship* di Brown sono stati dedicati moltissimi studi nell'ultimo ventennio[84], ma è il ricordo di chi ha assistito alle sue lezioni che meglio restituisce la cifra della trasformazione browniana:

> C'était justement en septembre 1972 que j'arrivais à Oxford, pour assister – participer même – à cette psychose collective que généraient les conférences du maître à la salle Hovenden de All Souls. Assis, littéralement à ses pieds, dans cette salle surpeuplée, nous absorbions chaque mot de deux cycles de cours interdépendants sur « Byzance et les Sassanides » et « La société et le surnaturel de Marc Aurèle à Muhammad ». Pourtant, malgré l'extrême attention

82. London, Thames and Hudson. La traduzione italiana di M.V. Malvano è del 1974: *Il mondo tardo antico. Da Marco Aurelio a Maometto*, Torino, Einaudi.

83. «Journal of Roman Studies», 61 (1971) pp. 80-101.

84. Mi limito a citare la sezione monografica *Antico e tardo antico oggi* apparsa sulla «Rivista storica italiana», 104 (2002) pp. 349-379 (con saggi di D. Vera, L. Cracco Ruggini, E. Fentress, A. Schiavone, C. Lepelley, G.W. Bowersock) e R.A. Markus, *Between Marrou and Brown: Transformations of Late Antique Christianity*, in Ph. Rousseau - M. Papoutsakis (a cura di), *Transformations of Late Antiquity: Essays for Peter Brown*, Farnham, Ashgate, 2009, p. 1-13.

> que je vouais à son discours, prendre des notes de quelque utilité pratique (ou même théorique) ou résumer les points cardinaux du cours s'avérait après coup une tâche impossible.[85]

Il motivo? Brown è un maestro dello stile orale, sia nei suoi scritti sia, ovviamente, nella retorica del discorso. A questo si aggiunga l'abolizione, sul piano metodologico, di tutte le frontiere nello spazio tardoantico, quelle geografiche e quelle epistemologiche. L'analogia, la comparazione, prendono il posto della dicotomia continuità/rottura e i possibili campi d'indagine si moltiplicano, quasi all'infinito. Protagonista indiscussa della tarda antichità è la religione, soprattutto cristiana, e il suo "spirito creatore".

> For to move from a classical world which saw itself as divided, city by city, between citizens and non-citizens, to a society which saw itself as universally polarized, in town and country alike, between rich and poor, is to follow a silent mutation in the "body image" of an entire society. It is a mutation as drastic in its own way as is the mutation of the "body image" of the individual which accompanied the rise of Christian asceticism at the same time and in the same regions. Where does all this now leave me? It has left me, perhaps, with an even greater zest for footnotes and with a yet sharper skepticism for mere texts. The application of literary theory to the textual evidence of late antiquity has left us with a sober respect for the power of texts in and by themselves to iron out the tensions and anomalies of real life. If each age gets the historical methodology that it deserves, then the Christian writers of late antiquity, skilled rhetors that they were and impenitent producers of powerful and self-serving "representations" of the world around them, have got what they richly deserved: a stringent dose of post-modern "hermeneutical suspicion".[86]

Il sospetto ermeneutico postmoderno è il cambio di passo che Brown pone alla base della sua autobiografia. Ma è lecito supporre che la narrazione autobiografica sia «sempre, almeno in parte, motivata dall'intenzione di dare un senso e una ragione, di scoprire una logica retrospettiva e insieme

85. P. Athanassiadi, *Vers la pensée* cit., pp. 24-25.
86. P. Brown, *A Life* cit. [p. 18].

prospettiva»[87]. L'inclinazione a farsi ideologi della propria vita selezionando certi eventi significativi è forte e spesso inavvertita.

Come si è già detto, la rivoluzione browniana ha ricevuto attenzioni molteplici da parte del mondo accademico europeo e statunitense e non sono mancate, sin dai primi tempi, reazioni convinte (negative e positive) al nuovo corso dello studio della religione nella tarda antichità. Non è questa la sede per ricostruirne le tappe principali né per dare un quadro di sintesi alla questione – peraltro ancora aperta e ciclicamente soggetta a discussione –, tuttavia, può essere esemplificativo della lotta all'interno del campo ricordare un intervento di Jacques Fontaine, altro illustre studioso del cristianesimo antico. Si tratta di una lunga nota al volume di Brown del 1981, *Il culto dei santi*, apparsa su «Analecta Bollandiana»[88].

L'autore pone subito il problema, per lui, più sentito: «à la faveur d'un titre fort général, elle [la tesi del libro] risque aussi d'égarer un peu le lecteur moins adonné à ces études, en l'enfermant dans une perspective assez particulière, où la sociologie tend à prendre le pas sur les sciences religieuses, sino sur l'histoire même».[89] La lettura sociologica proposta e progressivamente imposta da Brown e da quanti si pongono nella sua scia rompe l'incantesimo della tradizione consolidata negli studi. La nuova lettura critica dei testi si fa quindi "creatrice", nella misura in cui indica una via nuova, una nuova organizzazione (quasi) sistematica del dossier di fonti a disposizione dello storico del cristianesimo antico. La reazione di Fontaine – ma non è che una delle possibili documentabili – è il frutto dell'*habitus* scientifico dominante. Nel confronto, insieme necessario ed imprevedibile, dell'*habitus* con l'evento, si comprende quanto questo possa esercitare

87. P. Bourdieu, *L'illusione biografica*, in Id., *Ragioni pratiche* cit., p. 72. Il saggio in questione è stato pubblicato per la prima volta col titolo *L'illusion biographique*, in «Actes de la recherche en sciences sociales», 1986, nn. 62-63, pp. 69-72.

88. J. Fontaine, *Le culte des saints et ses implications sociologiques. Réflexions sur un récent essai de Peter Brown*, in «Analecta Bollandiana», 100 (1982), pp. 17-41. Il libro recensito è P. Brown, *Il culto dei santi. L'origine e la diffusione di una nuova religiosità*, trad. it. di L. Repici Cambiano, Torino, Einaudi, 1983 (ed. or. *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity*, Chicago, The University of Chicago Press, 1981).

89. J. Fontaine, *Le culte* cit., p. 18.

un «incitamento pertinente solo se quest'ultimo lo strappa alla contingenza accidentale e lo costituisce come problema». Essendo l'*habitus* il «prodotto di una classe determinata di regolarità oggettive», esso tende a generare una serie sì innumerevole di condotte, ma non infinita. Queste infatti devono tutte rientrare nell'orizzonte del "senso comune" e della "ragionevolezza". In altre parole, sono tutte potenzialmente possibili, ma all'interno del confine immateriale della regolarità, dove «hanno tutte le possibilità di essere positivamente sanzionate poiché oggettivamente adatte alla logica specifica di un campo determinato di cui anticipano l'avvenire oggettivo: in tal modo, l'*habitus* tende a escludere "senza violenza, senz'arte, senza argomentazioni", tutte le "follie" ("questo non fa per noi"), cioè tutte le condotte destinate a essere negativamente sanzionate in quanto incompatibili con le condizioni oggettive»[90]. Come ogni pratica, anche ogni atto scientifico è «una storia incorporata sotto forma di disposizioni e una storia obiettivata nella struttura stessa del campo e in oggetti tecnici (strumenti), scritti, ecc.»[91].

> La specificità del campo scientifico deriva in parte dal fatto che la quantità di storia accumulata è con ogni probabilità particolarmente importante, grazie soprattutto alla "conservazione" delle acquisizioni sotto una forma particolarmente economica, come per esempio la messa in forma e in formule o sotto la specie di un tesoro, lentamente accumulato, di gesti calibrati e di attitudini divenute routine. Lungi da dispiegarsi di fronte a universi senza gravità e inerzia, dove potrebbero svilupparsi liberamente, le strategie dei ricercatori sono orientate dai vincoli e dalle possibilità oggettive inscritte nella loro posizione e dalla rappresentazione (a sua volta legata a tale posizione) che possono farsi della loro posizione e di quella dei concorrenti, in funzione della loro informazione e delle loro strutture cognitive.[92]

Ecco quindi che il margine di libertà lasciato alle strategie dipenderà dalla struttura del campo e dalla concentrazione di capitale: i dominanti, ovvero coloro che detengono la quantità maggiore di capitale, riusciranno sempre senza difficoltà a imporre la rappresentazione della scienza più

90. P. Bourdieu, *Il senso* cit., pp. 88-89.
91. Id., *Il mestiere di scienziato* cit., p. 50.
92. *Ibid.*

favorevole ai loro interessi (*habitus*), mentre gli sfidanti, dovranno, con maggior sforzo, cercare di imporre il proprio capitale simbolico, affrontando direttamente i difensori della scienza "autentica" perché consolidata. L'irruzione del nuovo arrivato Brown, ovvero di uno sfidante che propone di rileggere le fonti con la lente della sociologia, quindi con strumenti – concreti e simbolici – nuovi, pone in discussione la posta in gioco del campo e, di conseguenza, le frontiere stesse del campo, più o meno sempre oggetto di disputa. Brown, come chiosa Fontaine, è libero, come ogni storico, di scegliersi il proprio punto di vista e di difenderlo sino in fondo per presentare una prospettiva inedita, ma questo impone di riflettere su come le discipline cosiddette ancillari si pongano in relazione alla *historia magistra*[93].

Come in ogni campo, la lotta fra gli agenti non determina, necessariamente, la neutralizzazione di uno o più protagonisti dell'agone, bensì il continuo bilanciamento delle forze, ovvero dell'accumulo di capitale spendibile all'interno del campo. Brown e Fontaine rappresentano due modalità diverse di studio del cristianesimo antico, le quali, rispetto alla massa degli addetti al lavoro e degli aspiranti entranti nel campo, paiono più o meno condivisili. Ciò che però la nozione di campo permette di vedere è l'illusorietà di alcuni presupposti tacitamente accettati dalla maggior parte di coloro che si interessano di storia delle discipline e della scienza. Il primo atto di disillusione richiesto riguarda l'idea di scienza "pura", perfettamente autonoma e rispondente a una supposta logica interna: in realtà, il gruppo degli scienziati non è per nulla omogeneo, quindi la "comunità scientifica", intesa come gruppo i cui membri sono uniti da un obiettivo e da una cultura comuni, semplicemente non esiste, o se si vuole, esiste nella misura in cui essa è imposta come sistematizzazione, strutturata e strutturata, dell'ordine sociale all'interno del campo scientifico. Venendo meno la visione comunitaristica, perde di consistenza anche lo spirito irenico che animerebbe tale

93. *Ivi*, p. 41. È doveroso sottolineare che vale anche per Brown quanto Bourdieu dice sui "pionieri" degli studi di laboratorio: «Da questi lavori apprendiamo che i migliori scienziati mettono da parte i risultati sfavorevoli come aberrazioni, soppresse nei rendiconti ufficiali, che trasformano a volte esperienze equivoche in risultati decisivi o modificano l'ordine in cui gli esperimenti sono stati fatti ecc.; tutti poi si piegano alle strategie retoriche comuni che si impongono nel passaggio dai resoconti privati di laboratorio alle *pubblicazioni*» (p. 35).

campo (secondo atto di disillusione). Ma il campo scientifico non è neppure la terra dell'anomia e del *bellum omnium contra omnes*, perché «gli scienziati hanno in comune cose che sotto un certo punto di vista li uniscono e sotto un altro li separano. I ricercatori sono uniti dalle lotte che li oppongono e le alleanze stesse che possono unirli hanno sempre qualcosa a che vedere con le posizioni che essi occupano in quelle lotte»[94].

7. *Cristianesimo e tarda antichità: per una nuova rivoluzione simbolica*

Le alleanze che si creano portano alla nascita delle scuole e delle istituzioni, entrambe deputate alla salvaguardia dei valori ideali dell'*habitus* scientifico condiviso, ma la rivoluzione simbolica di Brown non si comprende se non si considera il suo rifiutare l'appartenenza alla scuola di origine. In questo modo, colui che rifiuta il sistema delle forze costituite, con manifesto intento di sovvertirlo, sviluppa una propria nuova logica scientifica, il proprio *nomos*, con la speranza di imporlo.

Come tutti i rapporti di forza, anche quelli all'interno del campo scientifico si esercitano attraverso rapporti di conoscenza e di comunicazione, ma se il riconoscimento dell'ortodossia del nuovo entrante nel campo è dato dalla sanzione dei pari secondo le categorie di percezione e valutazione in vigore nel campo ("aver dato qualche apporto"), il processo di distinzione non autorizzato, ovvero quello che non contribuisce a dimostrare la bontà del metodo di ricerca condiviso, ma si pone al di fuori e contro di esso, innesca una nuova rivoluzione simbolica[95]. La riproduzione è messa in discussione e si tenta un processo di innovazione che si pone come obiettivo la ridefinizione della «borsa dei valori»[96].

Tale ridefinizione è lo scopo dei due "esercizi" raccolti nella seconda parte di questo volume. Consapevoli che i diversi campi, compreso anche quello scientifico, si assicurano

94. *Ivi*, p. 63.

95. *Ivi*, p. 73.

96. P. Bourdieu, *La production de la croyance: contribution à une économie des biens symboliques*, in «Actes de la recherche en sciences sociales», 1977, n. 13, pp. 3-43. Per un primo tentativo di "applicazione" del concetto di campo al cristianesimo antico vedi T. Engberg-Pedersen, *Paul's Necessity: A Bourdieuesque Reading of the Pauline Project*, in D. Brakke - A.-C. Jacobsen - J. Ulrich (a cura di), *Beyond Reception. Mutual Influences between Antique Religion, Judaism, and Early Christianity*, Frankfurt a.M., P. Lang, 2006, pp. 69-88.

gli agenti dotati dell'*habitus* necessario al loro buon funzionamento, il riconoscere che anche la lingua madre, quella considerata naturale e percepita come tale, altro non è che una delle molte lingue possibili, conduce allo svelamento dell'arbitrarietà della posta in gioco. La credenza, dunque, è costitutiva dell'appartenenza a un campo.

> L'ignoranza di tutto ciò che è tacitamente accordato attraverso l'*investimento* nel campo e l'*interesse* alla sua esistenza stessa e alla sua perpetuazione, a tutto ciò che vi si gioca, e l'incoscienza dei presupposti impensati che il gioco produce e riproduce continuamente, riproducendo così le condizioni della propria perpetuazione, sono tanto più totali quanto più insensibilmente e indietro nel tempo si sono verificati l'ingresso nel gioco e gli apprendimenti ad esso associati; il limite è ovviamente quello di nascere nel gioco, di nascere con il gioco.[97]

All'arbitrio fatto credenza non ci si può sottrarre per ottenere il diritto di ingresso in un campo poiché costituisce quell'adesione immediata che forma, e muove continuamente, il senso pratico. Ma si può prenderne coscienza e avanzare un rifiuto, proponendo al contempo atti ritenuti *insensati*, cioè non abitati dal senso comune, col fine dichiarato di "denunciare" la più implacabile forma di «persuasione occulta»: quella esercitata "naturalmente" dall'ordine delle cose[98]. Questa presa di coscienza può essere agevolata dal suggerimento di Bourdieu ai suoi lettori:

> In un periodo in cui ero più direttivo, consigliavo insistentemente ai ricercatori di studiare almeno *due* oggetti: per esempio, agli storici, oltre al loro oggetto principale – il tale editore nel secolo XVIII, i collezionisti nel Secondo Impero –, suggerivo di studiare l'equivalente contemporaneo di tale oggetto – una casa editrice parigina, un gruppo di collezionisti – in modo che lo studio del presente producesse almeno l'effetto di obbligare a *oggettivare* e a controllare le pre-nozioni che lo storico proietta sempre nel passato, se non altro per nominarlo con parole del presente; come la parola «artista», che fa dimenticare come la nozione corrispettiva sia un'invenzione straordinariamente recente.[99]

97. P. Bourdieu, *Il senso* cit., p. 105.
98. Id., *Risposte* cit., p. 130.
99. *Ivi*, p. 186.

La sfida è impegnativa, ma a chi desidera incamminarsi su questa via conviene far proprio il monito di Georges Friedmann: «Numerosi sono quelli che si immergono interamente nella politica militante, nella preparazione della rivoluzione sociale. Rari, rarissimi quelli che, per preparare la rivoluzione, se ne vogliono rendere degni»[100].

I saggi che compongono questo libro[101] sono dedicati idealmente a tutti coloro che, come dice Bourdieu chiudendo *Le regole dell'arte*,

> concepiscono la cultura non come un patrimonio, cultura morta alla quale si rende l'omaggio obbligato di una pietà rituale, né come strumento di dominio e di distinzione, cultura bastione e Bastiglia, brandita contro i barbari, [...] bensì come strumento di libertà che presuppone la libertà, come *modus operandi* che consente il superamento permanente dell'*opus operatum*, della cultura cosa, e chiusa.[102]

100. G. Friedmann, *La puissance et la sagesse*, Paris, Gallimard, 1970, p. 359. La citazione apre il libro di P. Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, trad. it. di A.M. Marietti, Torino, Einaudi, 1988 (ed. or. *Exercises spirituels et philosophie antique*, Paris, Etudes Augustiniennes, 1981).

101. Consapevoli (e autoriflessivi), noi autori, della natura dello strumento "raccolta di saggi", «prodotto tipico di un'operazione accademico-editoriale volta a dare visibilità a un insieme di autori della stessa obbedienza teorica [...]. Si dimentica spesso che una parte molto importante delle fonti degli storici è il prodotto di un simile lavoro di costruzione» (Bourdieu, *Il mestiere di scienziato* cit., pp. 52-53).

102. P. Bourdieu, *Le regole* cit., p. 428.

Nota dei traduttori

I due saggi di Pierre Bourdieu presentati di seguito vengono per la prima volta tradotti in italiano. Il primo (*Une interpretation de la théorie de la religion selon Max Weber*, in «Archives européennes de sociologie», 12 [1971], n. 1, pp. 3-21) è stato tradotto da Roberto Alciati, il secondo (*Genèse et structure du champ religieux*, in «Revue française de sociologie», 12 [1971], n. 3, pp. 295-334) da Emiliano Rubens Urciuoli. Gli interventi dei traduttori sono inseriti fra parentesi quadre [...]. Entrambe le traduzioni sono state lette e corrette da Anna Boschetti, alla quale va un sentito ringraziamento.

R.A. ed E.R.U.

Un'interpretazione della teoria della religione secondo Max Weber

Pierre Bourdieu

Per un paradosso del tutto conforme alla teoria weberiana della relazione fra le intenzioni degli agenti e il senso storico delle loro azioni, il contributo più importante apportato da Max Weber alla sociologia della religione si colloca forse su tutt'altro piano rispetto a quello scelto per lo scontro di tutta una vita con Marx. Se, nel suo sforzo ostinato per definire l'efficacia storica delle credenze religiose contro le espressioni più riduttive della teoria marxista, Max Weber è talvolta portato a una esaltazione del carisma che, come è stato osservato, può evocare una filosofia «eroica» della storia *à la* Carlyle – per esempio quando indica il capo carismatico come «la forza rivoluzionaria specificamente "creatrice" della storia»[1] – tuttavia resta il fatto che è egli stesso a fornire il modo per sottrarsi all'alternativa semplicistica di cui le sue analisi più incerte sono il prodotto, vale a dire all'opposizione

Questo saggio è stato pubblicato originariamente sullo «European Journal of Sociology», 13 (1), pp. 3-21. Ristampato con autorizzazione.

1. M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Köln-Berlin, Kiepenheur und Witsch, 1964, vol. II, p. 837 [ed. or. tedesca 1922; le traduzioni italiane citate in questo testo, dove non diversamente indicato, sono tratte da M. Weber, *Economia e società*, a cura di P. Rossi, Milano, Edizioni di Comunità, 19682, 2 voll., qui vol. II, p. 427].

fra l'illusione dell'autonomia assoluta che porta a concepire il messaggio religioso come apparizione ispirata e la teoria riduttiva che ne fa il riflesso diretto delle condizioni economiche e sociali. Egli mostra ciò che entrambe le posizioni, opposte e complementari, trascurano, e cioè il *lavoro religioso* che realizzano gli agenti e i portavoce specializzati, investiti del potere, istituzionale o no, di rispondere, per mezzo di un tipo determinato di pratiche o di discorsi, a una categoria particolare di bisogni propri di gruppi sociali determinati.

Ma per seguire sino in fondo la strada indicata da Max Weber (pur restando deliberatamente nei limiti di una *interpretazione*, per quanto libera essa sia) si devono prima rimuovere le difficoltà che egli incontra nel suo tentativo di definire i «protagonisti» dell'azione religiosa (profeta, stregone, prete). Queste difficoltà, attestate dalle lunghe liste di eccezioni, traggono tutte origine dal suo concetto di «idealtipo», che lo costringe ora ad accontentarsi di definizioni universali, ma estremamente povere (per esempio, «l'esercizio regolare del culto» come segno distintivo del clero), ora ad accumulare le caratteristiche discriminanti riconoscendo che «esse non sono chiaramente definibili» e che non si incontrano mai universalmente (neppure separatamente) e ora ancora ad ammettere tutte le transizioni reali fra tipi concettuali ridotti a semplici somme di tratti distintivi[2]. Tuttavia, per afferrare l'intenzione profonda della ricerca weberiana, è sufficiente che nelle ultime righe di ciascuno dei paragrafi in cui si divide il capitolo «Tipi di comunità religiosa» di *Wirtschaft und Gesellschaft* si scorga altro rispetto a semplici passaggi retorici[3].

2. M. Weber, *Wirtschaft* cit., vol. I, p. 335: «L'antitesi è in realtà assai fluida, come per quasi tutti i fenomeni sociologici. Gli stessi caratteri della differenziazione concettuale non sono chiaramente definibili. [...] Anche questa distinzione, chiara concettualmente, è in pratica fluida. [...] La distinzione dovrebbe venir rintracciata qualitativamente caso per caso» [trad. it., vol. I, p. 432].

3. Questa analisi si fonda principalmente sul capitolo di *Wirtschaft und Gesellschaft* espressamente dedicato alla religione (pp. 317-488) [trad. it., vol. I, pp. 411-617] e sulla sezione VII [*sic* per VI] della sociologia del potere, intitolata «Potere politico e potere ierocratico» (pp. 874-922) [trad. it., vol. II, pp. 471-529], testi scritti tra il 1911 e il 1913; inoltre, secondariamente, su testi posteriori al 1918, come il paragrafo 8 del capitolo I, intitolato «Il concetto di lotta» (pp. 27-29) [trad. it., vol. I, pp. 35-38] e il paragrafo 17 dello stesso capitolo, intitolato «Gruppo politico e gruppo ierocratico» (pp. 39-43) [trad. it., vol. I, pp. 53-55]. Ho rinunciato, per evitare di allungare l'analisi, di rinviare, in particolare per le esemplificazioni storiche, ai *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1920-1921, 3 voll.

Si veda, ad esempio, la chiusa del secondo paragrafo dedicato allo stregone e al profeta[4]:

> Questo sviluppo presuppone piuttosto, di regola (ma non senza eccezioni), che intervengano forze extra-sacerdotali: da un lato il portatore di «rivelazioni» metafisiche o etico-religiose, cioè il *profeta*, e dall'altro la cooperazione di quanti partecipano al culto senza essere sacerdoti, cioè dei *laici*. Prima di esaminare il modo in cui, per l'intervento di questi fattori extrasacerdotali, le religioni si sono sviluppate superando i vari gradi di magia ovunque simili, dobbiamo considerare alcune tipiche tendenze evolutive poste in movimento dalla presenza di sacerdoti interessati ad un culto (pp. 336-337) [trad. it., vol. I, p. 434].[5]

E la fine del terzo paragrafo:

> Profeti e preti sono i due protagonisti[6] della sistemazione e della razionalizzazione dell'etica religiosa. Accanto ad essi ha molta importanza anche un terzo fattore, e cioè l'influenza di coloro su cui i profeti ed il clero cercano di agire eticamente, cioè i laici. Dobbiamo esaminare, in linea generale, le azioni parallele e contrapposte di questi tre fattori (p. 346) [trad. it., vol. I, p. 445].

Alla fine del quarto paragrafo, dedicato al profeta, Max Weber insiste ancora sulla necessità di cogliere le differenti istanze nella loro interazione: «questa è la ragione per cui dobbiamo prendere in esame i rapporti reciproci fra i sacerdoti, i profeti e i non sacerdoti» (p. 355) [trad. it., vol. I, p. 456]. Infine, nel quinto paragrafo, dedicato alla comunità (*Gemeinde*), si legge:

> Le tre forze che operano nella cerchia dei laici e con le quali il clero deve fare i conti sono la profezia, il tradizionalismo laico e l'intellettualismo laico. In direzione opposta a queste forze operano la necessità e le tendenze dell'esercizio sacerdotale in quanto tale, comunque come una forza codeterminante essenziale (p. 359) [trad. it., vol. I, p. 461].

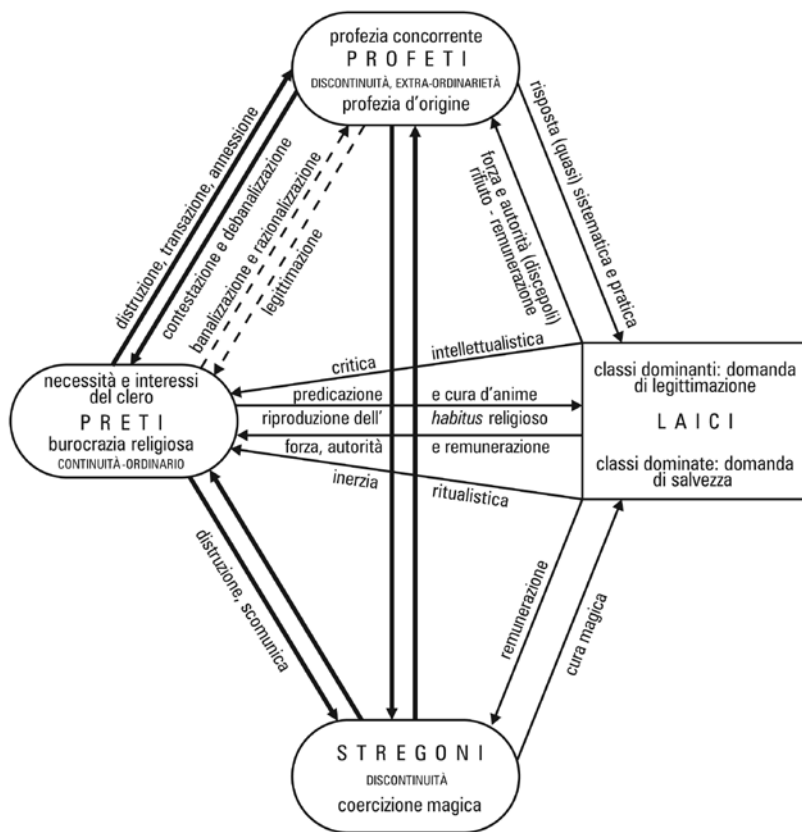
4. [In realtà, il secondo paragrafo è dedicato allo stregone e al prete, mentre il profeta è l'oggetto del quarto paragrafo].

5. Il numero delle pagine messo fra parentesi senza altra indicazione rinvia all'edizione citata di *Wirtschaft und Gesellschaft* [Lo stesso dicasi per la traduzione italiana].

6. [Il termine *Träger*, tradotto da Rossi con "protagonista" (in realtà, meglio portatori), è reso da Bourdieu con *agent*].

È sufficiente confrontare questi passaggi e intenderli secondo il loro significato più proprio per far emergere, attraverso una prima rottura con la metodologia esplicita di Max Weber, una rappresentazione che possiamo chiamare *interazionista* (nel senso che diamo oggi al *symbolic interactionism*) delle relazioni fra gli agenti religiosi. Se questa rappresentazione deve essere trovata fra le righe, con una lettura tendente a modificare il peso relativo che lo stesso autore conferisce ai diversi aspetti della sua analisi, è perché, come tutto sembra mostrare, gli strumenti di pensiero di cui disponeva Max Weber ostacolano la presa di coscienza completa e sistematica dei princìpi che lui stesso impiegava (almeno in maniera intermittente) nella ricerca; pertanto, questi non potevano essere applicati in maniera metodica e sistematica. La riformulazione delle analisi weberiane nel linguaggio dell'interazionismo simbolico è tanto più facile e – a quel che sembra – legittima in quanto non sarebbe difficile desumere dagli scritti teorici di Max Weber i princìpi, espressi esplicitamente, di una teoria dell'interazione simbolica.

Ma, per vedere scomparire completamente le difficoltà che Max Weber ha incontrato, è necessario effettuare una seconda rottura e *subordinare* l'analisi della *logica delle interazioni* che si possono stabilire direttamente fra gli agenti presenti e, in particolare, le strategie che gli uni oppongono agli altri, alla costruzione della struttura delle relazioni oggettive tra le posizioni che essi occupano nel *campo religioso*, struttura determinante la forma che possono prendere le loro interazioni e la rappresentazione che essi possono farsene. Nella misura in cui tende a cogliere *d'emblée*, nelle pratiche e nelle rappresentazioni stesse, tutto ciò che queste pratiche e queste rappresentazioni devono alla logica delle interazioni simboliche e, in modo particolare, alla rappresentazione che gli agenti possono farsi, prevedendola o per esperienza, dell'azione degli altri agenti coi quali si confrontano direttamente, la visione strettamente interazionista delle relazioni sociali costituisce senza alcun dubbio il più temibile degli ostacoli epistemologici che interdicono l'accesso alla costruzione delle relazioni oggettive, nella misura in cui essa riduce le relazioni fra le posizioni al livello delle relazioni «intersoggettive» o «interpersonali» fra gli agenti che occupano tali

posizioni[7]. Al contrario, la costruzione del sistema completo di relazioni oggettive fra le posizioni (cfr. lo schema) porta al principio delle relazioni dirette fra gli agenti, senza per questo dispensare dal sottomettere la forma che queste relazioni assumono e le strategie nelle quali esse si realizzano a un'analisi che ormai non è più minacciata dall'astrazione psicologica.

7. Risultano fra le omissioni perché, non avendo costruito il campo religioso in quanto tale, Max Weber presenta una serie di punti di vista giustapposti che sono presi ogni volta a partire dalla posizione di un agente particolare. La più significativa è senza dubbio l'assenza di ogni riferimento esplicito alla relazione strettamente obiettiva (poiché essa si stabilisce al di là dei tempi e dello spazio) fra il prete e il profeta d'origine e, allo stesso tempo, di ogni distinzione chiara ed esplicita fra i due tipi di profezia coi quali il clero deve fare i conti: la profezia d'origine, di cui perpetua il messaggio e mantiene l'autorità, e la profezia concorrente, che combatte.

1. Le interazioni simboliche che si stabiliscono all'interno del campo religioso devono le loro forme specifiche alla natura particolare degli *interessi* che sono in gioco o, se si preferisce, alla specificità delle *funzioni* che l'azione religiosa svolge, da una parte per i laici (e, più precisamente, per le diverse categorie di laici) e dall'altra per i diversi agenti religiosi.

2. Il campo religioso ha per funzione specifica quella di soddisfare un tipo particolare di interesse, ossia l'*interesse religioso*, che porta i laici ad aspettarsi da certe categorie di agenti, che compiano «azioni magiche o religiose», azioni fondamentalmente «mondane» e pratiche, messe in atto «affinché tutto ti vada bene e tu viva a lungo sulla Terra», come dice Weber[8].

Di bisogno religioso non si può che dare una definizione molto povera e molto vaga, fino a quando non si specifichi tale bisogno (e la funzione corrispondente del campo religioso) in funzione di diversi gruppi o classi e dei loro interessi religiosi. Max Weber non ha elaborato una tale teoria delle «costellazioni di interessi» specifici in materia di religione, anche se, nell'analisi dei casi particolari, non può accontentarsi di una definizione così succinta della funzione dell'attività religiosa ed è obbligato a precisarla tenendo conto degli interessi propri a ciascun gruppo professionale o a ciascuna classe[9].

2.1. Gli *interessi magici* si distinguono dagli interessi propriamente religiosi per il loro carattere *parziale* e *immediato* e, in misura sempre più frequente man mano che si scende nella gerarchia sociale, si riscontrano soprattutto nelle classi popolari e, in modo particolare, fra i contadini («il cui destino è strettamente legato alla natura, fortemente dipendente dai processi organici e dagli avvenimenti naturali e poco incline, da un punto di vista economico, a una sistematizzazione razionale»)[10].

8. Nei termini della promessa fatta a coloro che onorano i propri genitori. Cfr. M. Weber, *Wirtschaft* cit., p. 317 [trad. it., vol. I, p. 411].

9. Questo è in particolare l'oggetto del § 7 intitolato «I ceti (*Stände*), le classi e la religione» (pp. 368-404) [trad. it., vol. I, pp. 471-515]. Un'altra analisi delle differenze tra gli interessi religiosi dei contadini e della piccola borghesia cittadina si trova al capitolo intitolato «Potere politico e potere ierocratico» (vol. II, pp. 893-895) [trad. it., vol. I pp. 53-55].

10. M. Weber, *Wirtschaft* cit., vol. I, p. 368 [trad. it., vol. I, p. 471].

Maggiore in una civiltà è il peso della tradizione contadina, più la religiosità popolare si orienta verso la magia: il mondo contadino, comunemente rinchiuso nel ritualismo meteorologico e animistico, tende a ridurre la religiosità etica a una morale strettamente formalistica del *do ut des* (tanto nei riguardi del dio quanto in quello del prete), salvo quando è minacciato di schiavitù o proletarizzazione (pp. 368-369) [trad. it., vol. I, pp. 471-473]. Al contrario, la città e le professioni urbane costituiscono le condizioni più favorevoli alla «razionalizzazione» e alla «moralizzazione» dei bisogni religiosi. «L'esistenza economica della borghesia si fonda – come osserva Max Weber – su un lavoro più *continuativo* (rispetto al carattere stagionale del lavoro agricolo) e più *razionale* (o almeno più razionalizzato in senso empirico) [...]. Ciò consente essenzialmente di prevedere e di "comprendere" la connessione tra scopo, mezzi, successo o insuccesso». A mano a mano che scompare «la relazione immediata con la realtà plastica e vitale dei poteri naturali», «questi poteri, cessando di essere immediatamente evidenti, si trasformano in problemi» e fa la comparsa «la questione razionalistica del "senso" dell'esistenza», nel mentre che l'esperienza religiosa si affina e le relazioni dirette con il cliente introducono valori morali nella religiosità dell'artigiano (p. 893) [trad. it., vol. II, p. 494].

2.1.1. Il processo di moralizzazione e sistematizzazione che porta dalla magia alla religione o, se si vuole, dal tabù al peccato, dipende non solo dagli interessi dei «due protagonisti della sistematizzazione e della razionalizzazione che sono il profeta e il clero», ma anche dalle trasformazioni della condizione economica e sociale dei laici.

Così, secondo Max Weber, il progresso verso il monoteismo è stato rallentato da due fattori: da una parte i «potenti interessi ideali e materiali del clero, interessato al culto e ai luoghi di culto dei singoli dèi», quindi ostili a un processo di «concentrazione» che faccia scomparire le piccole imprese di salvezza, dall'altra «gli interessi religiosi dei laici per un oggetto religioso prossimo, accessibile all'influenzamento magico» (p. 332) [trad. it., vol. I, p. 429]. Al contrario, è perché l'azione di un insieme di fattori convergenti ha potuto rimuovere questi ostacoli che il culto di Jahveh ha finito per trionfare sulle tendenze sincretistiche che sembravano preva-

lere nell'antica Palestina: divenendo le condizioni politiche sempre più difficili, gli ebrei, che potevano attendersi un miglioramento futuro della propria condizione soltanto dalla conformità ai comandamenti divini, giunsero a giudicare poco soddisfacenti le diverse forme tradizionali del culto e, in modo particolare, gli oracoli dalle risposte ambigue ed enigmatiche, cosicché si manifestò il bisogno di metodi più razionali per conoscere la volontà divina e di sacerdoti capaci di praticarli. In questo caso, il conflitto fra questa domanda collettiva – che coincideva, di fatto, con l'interesse oggettivo dei leviti, perché tendeva a escludere tutti i culti concorrenti – e gli interessi particolari dei sacerdoti di numerosi santuari privati trovò nell'organizzazione centralizzata e gerarchizzata del sacerdozio una soluzione tale da preservare i diritti di tutti i sacerdoti, senza con questo contraddire l'instaurazione di un monopolio del culto di Jahveh a Gerusalemme.

2.2. Possiamo parlare di interessi propriamente religiosi (definiti ancora in termini generici) quando, accanto alle domande magiche che sempre sussistono, almeno in certe classi, fa la sua comparsa anche una domanda propriamente *ideologica*, vale a dire l'aspettativa di un messaggio sistematico capace di conferire un *senso unitario* alla vita, proponendo ai propri destinatari privilegiati una visione coerente del mondo e dell'esistenza umana e dando loro i mezzi per realizzare l'integrazione sistematica della loro condotta quotidiana, quindi capace di fornire loro delle *giustificazioni del fatto di esistere* come esistono, ovvero *in una posizione sociale determinata*[11].

Se ci sono delle funzioni sociali della religione e se, di conseguenza, la religione è passibile di analisi sociologica, è perché i laici non si aspettano – o non solamente – delle giustificazioni di esistere atte a strapparli dall'angoscia esistenziale della contingenza e dell'abbandono, oppure alla miseria biologica, alla malattia, alla sofferenza o alla morte, ma anche e soprattutto delle giustificazioni sociali di esistere come occupanti di una posizione determinata nella struttura sociale. Questa definizione della funzione della religione non è altro che la forma più generale di quella adoperata da

11. M. Weber, *Wirtschaft* cit., p. 385: «Ogni richiesta di redenzione o espressione di uno "stato di bisogno" e la pressione sociale o economica non è affatto l'esclusiva sorgente del suo costituirsi» [trad. it. vol. I, p. 492].

Max Weber, implicitamente, nelle sue analisi delle religioni universali: la trasmutazione simbolica dell'essere in dover essere che la religione cristiana opera, secondo Nietzsche[12], proponendo la speranza di un mondo alla rovescia dove gli ultimi saranno i primi e trasformando, in un colpo solo, le stigmate visibili come la malattia, la sofferenza, la malformazione o la debolezza in segni annunciatori dell'elezione religiosa, è al principio di tutte le teodicee sociali, sia che esse giustifichino l'ordine stabilito in maniera diretta e immediata – è il caso della dottrina del *karma*, che giustifica la qualità sociale di ciascun individuo all'interno del sistema delle caste attraverso il grado di qualificazione religiosa nel ciclo delle trasmigrazioni – o, in maniera più indiretta, come le soteriologie dell'aldilà, che promettono una sovversione postuma di questo ordine.

2.2.1. Poiché gli interessi religiosi (almeno per la parte che pertiene alla sociologia) hanno per principio il bisogno di giustificazione di esistere in una posizione sociale determinata, essi sono direttamente determinati dalla situazione sociale e il messaggio religioso più capace di soddisfare la domanda religiosa di un gruppo, quindi di esercitare su di lui la sua azione propriamente simbolica di mobilitazione, è quello che gli apporta un (quasi) sistema di giustificazione della sua esistenza, in quanto occupante una posizione sociale determinata.

L'armonia quasi miracolosa che si osserva sempre fra il contenuto del messaggio religioso che giunge a imporsi e gli interessi più strettamente temporali, ossia politici, dei suoi destinatari privilegiati si deduce dalla definizione propriamente sociologica del messaggio religioso, nella misura in cui essa costituisce una condizione *sine qua non* del suo successo. In questo modo, per esempio, Max Weber osserva che «concetti come quelli di "colpa", "redenzione", "umiltà" religiosa sono non soltanto estranei ma contrari al senso di orgoglio[13] di tutti gli strati politici dominanti, e particolarmente della nobiltà guerriera» (p. 371) [trad. it. vol. I, p. 475].

12. F. Nietzsche, *La genealogia della morale. Uno scritto polemico*, trad. it. di F. Masini, Milano, Adelphi, 1984 (ed. or. ted. 1886-1887); M. Weber, *Wirtschaft* cit., vol. I, pp. 386-391; vol. II, p. 685.

13. [Bourdieu traduce, più propriamente, il tedesco *Würdegefühl* con *dignité*].

> Se vogliamo ora designare con una parola le fasce che furono rappresentanti e propagatrici delle cosiddette religioni universali, possiamo riferirci per il confucianesimo al burocrate organizzatore del mondo, per l'induismo al mago ordinatore del mondo, per il buddismo al monaco mendicante percorritore del mondo, per l'islam al guerriero conquistatore del mondo, per l'ebraismo al commerciante nomade, e per il cristianesimo al lavoratore di bottega nomade. E tutti non già come esponenti di una professione o di «interessi di classe» materiali, ma come *portatori ideologici* (*ideologische Träger*) di un'etica o di una dottrina della salvezza in felice accordo con la loro posizione sociale (pp. 400-401) [trad. it., vol. I, p. 511].

2.2.2. Le domande religiose tendono ad organizzarsi attorno a due grandi tipi, che corrispondono ai due grandi tipi di situazioni sociali: le *domande di legittimazione* dell'ordine stabilito proprie delle classi privilegiate e le *domande di compensazione* proprie delle classi svantaggiate (religioni di salvezza).

Max Weber trova il principio dei sistemi d'interesse religioso nella rappresentazione che le classi privilegiate e le classi «negativamente privilegiate» hanno della loro posizione nella struttura sociale: mentre per gli uni il sentimento della dignità si radica nella convinzione della loro «eccellenza», della loro perfetta condotta di vita, «espressione del loro *"essere" qualitativo*, che ha in se stesso la sua base e non rimanda a null'altro», per gli altri lo stesso sentimento non può che riposare su una promessa di redenzione dalla sofferenza, e su un'invocazione della provvidenza, capace di dare senso a ciò che sono a partire da ciò che saranno (p. 385) [trad. it., vol. I, p. 491]. Non è quindi un caso che la funzione di legittimazione trova il suo compimento e allo stesso tempo la sua formulazione quasi esplicita e cinica nelle grandi burocrazie politiche: «la burocrazia è solitamente caratterizzata da un profondo disprezzo per ogni religiosità irrazionale, unito al riconoscimento della sua utilizzabilità come mezzo di addomesticamento» (p. 374) [trad. it., vol. I, p. 479]. E Max Weber dice anche, pressoché negli stessi termini, che le grandi potenze ierocratiche (le chiese) sono predisposte a fornire al potere politico una «potenza legittimante» (*legitimierende Macht*) del tutto insostituibile e che costituisce «un mezzo ineguagliabile di addomesticamento dei dominati (*das un-*

vergleichliche Mittel der Domestikation der Beherrschten)» (p. 891) [trad. it., vol. II, p. 491].

2.2.3. Si può considerare come una variabile indipendente dalla precedente (con la quale è sufficiente combinarla per rendere ragione delle domande religiose più specifiche, quelle, ad esempio, dell'«intellettuale proletaroide») il *bisogno di sistematizzazione* che, praticamente assente nel contadino, raggiunge la sua massima intensità negli strati intellettuali.

> La redenzione che l'intellettuale cerca è sempre una redenzione da una «necessità interiore», ed ha quindi un carattere da un lato più estraniante dalla vita e dall'altro più radicale e sistematico rispetto alla redenzione dalla necessità esterna, propria degli strati non privilegiati. […] Per lui la concezione del «mondo» assume la forma di un problema di «senso». Quanto più l'intellettualismo respinge la credenza nella magia – e quindi i processi del mondo si fanno «disincantati», perdono il loro senso magico, si limitano ad «essere» e ad «apparire» in luogo di «significare» – tanto più impellente si fa l'esigenza che il mondo e la «condotta di vita», in quanto costituiscono un tutto, siano ordinati in modo significativo e «fornito di senso» (p. 396) [trad. it., vol. I, p. 505].

3. La concorrenza per il potere religioso deve la sua specificità (in rapporto, ad esempio, alla concorrenza che si stabilisce nel campo politico) al fatto che ha come posta in gioco il *monopolio dell'esercizio legittimo del potere di modificare in modo durevole e profondo la pratica e la visione del mondo dei laici*, imponendo e inculcando loro un *habitus religioso* particolare, ossia una disposizione – durevole, generalizzata e trasponibile – ad agire e a pensare conformemente ai princìpi di una visione (quasi) sistematica del mondo e dell'esistenza.

3.1. La natura e la forma delle interazioni dirette fra gli agenti o le istituzioni che sono coinvolti in questa concorrenza, gli strumenti e le strategie che mettono in atto in questa lotta dipendono dal sistema d'interessi e dall'*autorità propriamente religiosa* che ciascuno di essi deve (*a*) alla sua posizione nella divisione del lavoro di manipolazione simbolica dei laici e (*b*) alla sua posizione nella struttura oggettiva delle relazioni di autorità propriamente religiosa che definiscono il campo religioso.

Poiché non stabilisce la distinzione fra le interazioni dirette e la struttura delle relazioni che si instaurano oggettivamente, in assenza di ogni interazione diretta, fra le istanze religiose, e che determinano la forma che possono prendere le interazioni (e le rappresentazioni che gli agenti possono farsi), Max Weber riduce la legittimità alle *rappresentazioni di legittimità.*

3.2. Tra i fattori di differenziazione legati alla divisione del lavoro religioso, il più potente è quello che oppone i *produttori* di princìpi di una visione (quasi) sistematica del mondo e dell'esistenza, vale a dire i profeti, alle *istanze di riproduzione* (Chiesa), organizzate al fine di esercitare in maniera durevole l'azione duratura necessaria per inculcare una tale visione e investita della legittimità propriamente religiosa che è la condizione dell'esercizio di questa azione.

3.2.1. Il profeta si oppone al corpo sacerdotale come il *discontinuo* al *continuo,* lo straordinario (*Ausseralltäglich*) all'ordinario, l'extra-quotidiano al quotidiano, al banale, in particolare per quanto concerne il modo di esercitare l'azione religiosa, vale a dire la struttura temporale dell'azione d'imposizione e inculcamento e i mezzi per metterla in atto (p. 180) [trad. it., vol. I, p. 240].

Si può leggere il § 10, intitolato «Le vie della redenzione e la loro influenza sulla condotta della vita (*Lebensführung*)», come un'analisi dei diversi modi d'esercizio del potere propriamente religioso (pp. 413-447) [trad. it., vol. I, pp. 526-567]. L'azione carismatica del profeta si esercita fondamentalmente attraverso la parola profetica, straordinaria e discontinua, mentre l'azione dei sacerdoti si esercita attraverso un «metodo religioso di tipo razionale» che deve le sue caratteristiche più importanti al fatto che esso si esercita continuamente, quotidianamente. In modo correlativo, «l'apparato» del profeta si oppone a un apparato amministrativo di tipo burocratico com'è la Chiesa, intesa come corpo di funzionari del culto dotati di una formazione specializzata; reclutati secondo criteri carismatici, i «discepoli» ignorano la «carriera» e le «promozioni», le «nomine» e le «distinzioni», le gerarchie e i limiti di competenza.

3.2.2. La profezia non può soddisfare completamente la pretesa (che necessariamente essa implica) di ottenere il potere

di modificare in modo durevole e profondo la condotta di vita e la visione del mondo dei laici se non giunge a fondare una «comunità», essa stessa capace di perpetuarsi in un'istituzione atta a esercitare un'azione duratura e continua d'imposizione e inculcamento (relazione tra la profezia d'origine e il corpo sacerdotale).

Bisogna che la profezia in quanto tale perisca, ossia come messaggio di rottura con la routine e di contestazione dell'ordine ordinario, per sopravvivere nel *corpus* dottrinale dei sacerdoti, moneta quotidiana del capitale originale del carisma (pp. 355-360) [trad. it., vol. I, pp. 452-456].

3.3. La forza materiale o simbolica che le diverse istanze (agenti o istituzioni) possono mobilitare nella lotta per il monopolio dell'esercizio legittimo del potere religioso è in funzione, in ciascun stato del campo, della loro *posizione nella struttura oggettiva delle relazioni d'autorità propriamente religiosa*, vale a dire dell'autorità e della forza che hanno conquistato in questa lotta.

4. La *legittimità religiosa* in un dato momento temporale non è altro che lo stato dei rapporti di forza propriamente religiosi in quel preciso momento, vale a dire il risultato delle lotte passate per il monopolio dell'esercizio legittimo della violenza religiosa.

4.1. Il *tipo di legittimità religiosa* che un'istanza religiosa può invocare è in funzione della posizione che essa occupa in uno stato determinato dei rapporti di forza religiosi, nella misura in cui questa posizione determina la natura e la forza delle armi materiali o simboliche (come l'anatema profetico o la scomunica sacerdotale) di cui i diversi agenti in concorrenza per il monopolio dell'esercizio legittimo della violenza religiosa possono avvalersi nei rapporti di forza religiosi.

4.1.1. Mentre l'autorità del *profeta, auctor* la cui *auctoritas* è sempre da conquistare o riconquistare, dipende dalla relazione che si stabilisce ogni volta tra l'offerta di servizio religioso e la domanda religiosa del pubblico, il *prete* dispone di una *autorità di funzione* che lo dispensa dal conquistare e confermare continuamente la sua autorità e lo mette al sicuro dalle conseguenze del fallimento della sua azione religiosa.

> Al contrario del profeta, il prete dispensa beni di salvezza in virtù della propria funzione. Se la funzione del prete non esclude affatto un carisma personale, anche in questo caso il prete è legittimato dalla sua funzione, in quanto membro di un'associazione di salvezza (p. 337).[14]

Fra tutte le caratteristiche della pratica e delle ideologie dei diversi agenti religiosi che derivano da questa opposizione, è sufficiente menzionare gli effetti molto diversi che può avere il fallimento di una impresa religiosa (in senso ampio) a seconda della posizione dell'agente che lo subisce nei rapporti di forza religiosi.

> L'insuccesso dello stregone può venire punito con la morte. Rispetto a lui il clero è in una posizione di privilegio, essendo in grado di rovesciare la responsabilità dell'insuccesso sul dio stesso. Ma con il prestigio del dio diminuisce anche il proprio – a meno che i sacerdoti trovino modo di spiegare convintamente come la responsabilità dell'insuccesso non ricada sul dio ma sul comportamento dei suoi devoti. Ciò è reso possibile dalla concezione del «servizio divino» (*Gottesdienst*) in luogo della «coercizione del dio» (*Gotteszwang*) (p. 337) [trad. it., vol. I, p. 435].

4.2. Le grandi contrapposizioni tra le potenze soprannaturali e i rapporti di forza che si stabiliscono tra loro esprimono nella logica propriamente religiosa le contrapposizioni fra i diversi tipi di azione religiosa (corrispondenti essi stessi a posizioni diverse nella struttura del campo religioso) e i rapporti di forza che si stabiliscono nel campo religioso.

L'opposizione fra gli dèi e i demoni riproduce l'opposizione fra la stregoneria come «coercizione magica» e la religione come «servizio divino».

> Quelle forme di relazioni con la potenza soprasensibile che si manifestano sotto forma di preghiere, sacrifici, venerazione, possono venir designate come «religione» e «culto», per distinguerle dalla «stregoneria» come coercizione magica; e, corrispondentemente, quegli esseri che vengono venerati e pregati religiosamente possono venir chiamati «dèi», e «demoni» invece quelli che vengono costretti ed evocati magicamente (p. 334) [trad. it., vol. I, p. 432].

14. [Non è stato possibile risalire al testo tedesco. Probabilmente il numero di pagina è sbagliato o trattasi di una libera parafrasi].

Allo stesso modo, la storia degli dèi segue le fluttuazioni della storia dei loro servitori:

> Lo sviluppo storico di quella distinzione [fra la religione e la magia] è dovuto sovente al fatto che la soppressione di un culto – ad opera di un potere mondano o sacerdotale, in favore di una nuova religione – ha degradato gli antichi dèi a «demoni» (p. 335) [trad. it., vol. I, p. 432].

Altro esempio: se i preti hanno il potere di far ricadere la responsabilità del fallimento sul dio senza svalutarsi nel svalutarlo, e questo facendo ricadere la responsabilità sui laici, allora può verificarsi che «una rinnovata e accresciuta venerazione non basti e che gli dèi del nemico restino i più forti» (p. 337) [trad. it., vol. I, p. 435].

5. Essendo il potere religioso il prodotto di una transazione fra gli agenti religiosi e i laici nella quale i sistemi di interessi propri di ciascuna categoria di agenti e di ciascuna categoria di laici devono trovare soddisfazione, tutto il potere che i diversi agenti religiosi detengono sui laici e tutta l'autorità che essi detengono nelle relazioni di concorrenza oggettiva che si stabiliscono fra loro trovano il loro principio nella struttura dei rapporti di forza simbolica fra gli agenti religiosi e le differenti categorie di laici sui quali si esercita il loro potere.

5.1. Il potere del profeta ha per fondamento la forza del gruppo che egli mobilita grazie alla sua capacità di *simboleggiare* in una condotta esemplare e/o in un discorso (quasi) sistematico gli interessi propriamente religiosi dei laici che occupano una posizione determinata nella struttura sociale.

Oltre a cadere, a volte, nella rappresentazione *naive* del carisma come qualità misteriosa della persona o dono naturale («il potere carismatico sussiste in virtù di una sottomissione affettiva alla persona del maestro e ai suoi doni di grazia – carisma –, qualità magiche, rivelazioni o eroismo, potenza dello spirito o del discorso»), Max Weber, anche nei suoi scritti più rigorosi, non propone mai nient'altro che una teoria psicosociologica del carisma come modo in cui il pubblico *vive* la relazione con il personaggio carismatico: «Per carisma si deve intendere una qualità *considerata come* straordinaria [...] che viene *attribuita* a una persona. Pertanto questa viene considerata come dotata di forze e proprietà soprannaturali o sovru-

mane, o almeno eccezionali» (p. 179) [trad. it., vol. I, p. 238, corsivi di Bourdieu]. La legittimità carismatica non ha altro fondamento, come si vede, che un atto di «riconoscimento». Per rompere con questa definizione, si deve considerare la relazione tra il profeta e i discepoli laici come un caso particolare della relazione che si stabilisce, secondo Durkheim, fra un gruppo e i suoi simboli religiosi: l'emblema non è un semplice segno che esprime «la coscienza che la società ha di sé stessa», bensì «*costituisce*» quella coscienza. Come l'emblema, la parola e la persona profetiche simboleggiano le rappresentazioni collettive perché esse stesse hanno contribuito a costituirle. Se il profeta, questo individuo isolato, senza passato, privo di ogni garanzia al di fuori di se stesso («È scritto [...] ma io vi dico [...]»), può agire come una forza organizzatrice e mobilitante è perché porta a livello del discorso o della condotta esemplare delle rappresentazioni, delle percezioni e delle aspirazioni che gli preesistevano, ma allo stato implicito, semi-cosciente o incosciente; in breve, perché egli realizza nel suo discorso e nella sua persona, come *parole esemplari*, l'incontro tra un significante e un significato preesistenti («tu non mi cercheresti se non mi avessi trovato»)[15]. È quindi a condizione di pensare il profeta nella sua relazione coi laici (relazione evidentemente inseparabile da quella col sacerdozio che contesta) che si può risolvere il problema della *accumulazione iniziale del capitale di potere simbolico* che Max Weber risolveva con l'invocazione (da parte sua, paradossale) della natura. Ma, in aggiunta, la questione del successo della profezia può essere ricondotta a quella della comunicazione tra il profeta e i laici, e dell'effetto proprio della presa di coscienza e dell'esplicitazione profetiche a condizione di interrogarsi sulle condizioni economiche e sociali dell'instaurazione e dell'efficacia di questo particolare tipo di comunicazione. In quanto discorso di rottura e di critica che può trovare la *giustificazione ideologica* della sua pretesa di contestare l'autorità delle istanze detentrici del monopolio dell'esercizio legittimo del potere simbolico soltanto appellandosi alla sua ispirazione carismatica, il discorso profetico è più facile che si manifesti nei periodi di crisi aperta o larvata

15. Sul «carisma della parola» e i suoi effetti in diversi contesti sociali, e in modo particolare nella democrazia elettorale si veda M. Weber, *Wirtschaft* cit., vol. II, p. 849.

che colpiscono ora intere società ora certe classi: vale a dire, nei periodi dove le trasformazioni economiche o morfologiche determinano, in questa o quella parte della società, il crollo, l'indebolimento o l'obsolescenza delle tradizioni o dei sistemi di valori che fornivano i princìpi della visione del mondo e della condotta di vita. Così, come osservava Marcel Mauss, «carestie e guerre fanno nascere profeti ed eresie; certi contatti violenti intaccano anche la ripartizione della popolazione, la natura della popolazione, le ibridazioni di intere società (è il caso della colonizzazione) fanno sorgere necessariamente e precisamente nuove idee e nuove tradizioni [...]. Non bisogna confondere queste cause collettive, organiche, con l'azione di individui che le *interpretano* più che dirigerle. Non si deve quindi contrapporre l'invenzione individuale all'abitudine collettiva. *Costanza e routine possono essere il prodotto degli individui; innovazione e rivoluzione possono essere opera di gruppi*, di sotto-gruppi, di sette, di individui che agiscono attraverso e per i gruppi»[16]. E per finirla del tutto con la rappresentazione del carisma come proprietà connessa alla natura di un singolo individuo, si dovrebbero ancora determinare, per ogni specifico caso, le caratteristiche sociologicamente pertinenti di una biografia particolare che fanno sì che un certo individuo si trovi *socialmente* predisposto a sperimentare e ad esprimere con una forza e una coerenza particolari disposizioni etiche o politiche già presenti, allo stato implicito, in tutti i membri della classe o del gruppo dei suoi destinatari.

5.1.1. Dal momento che il discorso profetico è prodotto entro e per una transazione diretta coi laici, la (quasi) sistematizzazione che esso realizza è «dominata non da esigenze di coerenza logica ma da *valutazioni pratiche*» (p. 354).

Se, radunandole in un (quasi) sistema dotato di senso e datore di senso, la profezia può legittimare delle pratiche e delle rappresentazioni che non hanno altro in comune se non di essere generate dallo stesso *habitus* (proprio di un gruppo o di una classe) e che, per questo motivo, possono essere vissute nell'esperienza comune come discontinue e disparate, è perché essa stessa ha per principio generatore

16. M. Mauss, *Œuvres*, Paris, Éditions de Minuit, 1969, vol. III, pp. 333-334 («Coesione sociale e divisioni della sociologia»). I corsivi sono miei.

e unificante un *habitus* oggettivamente accordato all'*habitus* dei suoi destinatari. L'ambiguità che, come è stato sovente notato, caratterizza il messaggio profetico si ritrova in tutti i discorsi che, quand'anche si rivolgano più direttamente a un pubblico socialmente definito, mirano a ottenere delle adesioni; discorsi le cui allusioni ed ellissi sono fatte a bella posta per favorire l'intesa nel malinteso e nel sottinteso, vale a dire le percezioni re-interpretatrici che inseriscono nel messaggio tutte le aspettative dei riceventi.

5.2. L'esito della lotta fra il corpo sacerdotale e il profeta concorrente (con i suoi discepoli laici) dipende non solamente dalla forza propriamente simbolica del messaggio profetico (effetto mobilitante e critico – «debanalizzante» – della nuova rivelazione, ecc.) ma anche dalla *forza dei gruppi mobilitati* dalle due istanze concorrenti nei rapporti di forza extra-religiosi.

Come nota Max Weber, il modo in cui si risolve la tensione fra il profeta e i suoi discepoli da una parte, e il corpo sacerdotale dall'altra, è una «questione di forza» (p. 359) e tutte le soluzioni sono possibili, dalla soppressione fisica del profeta sino all'annessione della profezia, passando per tutte le forme di concessioni parziali.

5.3. La pratica sacerdotale e la sistematizzazione che i preti fanno subire al messaggio originale sono la risultante dell'azione di *forze esterne* e *tendenze interne*: le prime, che hanno pesi ineguali a seconda della congiuntura storica e con le quali il corpo sacerdotale deve fare i conti, sono (*a*) le domande dei laici (e in modo particolare il tradizionalismo laico e l'intellettualismo laico) e (*b*) la concorrenza del profeta e dello stregone; le seconde (*c*) sono legate alla posizione del corpo sacerdotale nella divisione del lavoro religioso e alla struttura propria della Chiesa, come istituzione permanente che rivendica, con più o meno successo, il monopolio dell'*amministrazione dei beni di salvezza (extra ecclesiam nulla salus)* e come burocrazia di funzionari, che rivendicano «il monopolio della coercizione ierocratica legittima» e che sono deputati a organizzare, in luoghi e momenti determinati, allo stesso tempo il culto pubblico del dio - cioè la preghiera e il sacrificio (in opposizione alla coercizione magica) – la predicazione e la cura d'anime.

La Chiesa si dà, dice di fatto Weber, quando esiste un corpo di professionisti (preti) distinti dal «mondo» e burocraticamente organizzati per quanto riguarda la carriera, la remunerazione, i doveri professionali e la forma di vita extraprofessionale; quando i dogmi e i culti sono razionalizzati, depositati nei libri sacri, commentati e inculcati attraverso un insegnamento sistematico e non solo sottoforma di una preparazione tecnica; quando infine tutti questi uffici vengono eseguiti in una comunità istituzionalizzata. Ed egli vede il principio di questa istituzionalizzazione nel processo attraverso il quale il carisma si separa dalla persona del profeta per legarsi all'istituzione e, più precisamente, alla *funzione*: «Il passaggio dal sacro carismatico all'istituzione in quanto tale [...] è caratteristico di tutti i processi di formazione di una Chiesa e ne costituisce l'essenza specifica». Di conseguenza, la Chiesa, in quanto depositaria e gestrice di un carisma di funzione (o d'istituzione), si oppone alla setta intesa come «comunità di persone qualificate carismaticamente in modo strettamente personale»[17]. Ne consegue che l'impresa burocratica di salvezza è incondizionatamente ostile al carisma «personale», ossia profetico, mistico o estatico, che pretende di indicare una via originale verso Dio: «Colui che compie dei miracoli in modo carismatico e non nell'esercizio delle sue funzioni è condannato come eretico o stregone». Nella misura in cui essa è il prodotto della progressiva burocratizzazione dell'amministrazione religiosa, o meglio, della «trasformazione del carisma in pratica quotidiana», della «banalizzazione» (*Veralltäglichung*)[18] del carisma, la Chiesa mostra tutte le caratteristiche delle istituzioni «quotidiane»: «competenze di ufficio ordinate gerarchicamente, le serie delle istanze,

17. Al contrario, la setta «rifiuta la grazia istituzionale e il carisma d'istituzione». Essa si lega al principio della «predicazione dei laici» e del «sacerdozio universale» (che «ogni Chiesa conseguente interdice»), dell'«amministrazione democratica diretta» esercitata dalla comunità stessa (i funzionari ecclesiastici sono considerati come i «servitori» della comunità), della «libertà di coscienza» che una Chiesa a vocazione universalista non può concedere (M. Weber, *Wirtschaft* cit., vol. II, pp. 920-922) [trad. it., vol. II, pp. 522-527].

18. Il neologismo «banalizzazione» riesce a tradurre all'incirca esattamente (giochi di parole a parte) i due aspetti del concetto weberiano di *Veralltäglichung* solo se lo si intende nel doppio senso di «processo che consiste nel divenire banale, quotidiano, ordinario», contrapposto all'extra-ordinario e all'extra-quotidiano (*Ausseralltäglichkeit*), e di «effetto esercitato dal processo che consiste nel divenire banale, quotidiano, ordinario».

il regolamento, gli emolumenti, i benefici, l'ordinamento disciplinare, la razionalizzazione della dottrina e dell'attività di ufficio» (pp. 879-881) [trad. it., vol. II, pp. 479-480].

5.3.1. La pratica sacerdotale e, al contempo, il messaggio che essa impone e inculca devono sempre la parte più importante delle loro caratteristiche alle *transazioni* continue fra la Chiesa – che, in quanto dispensatrice *permanente* della grazia (sacramenti), dispone del potere di coercizione connesso alla possibilità di conferire o rifiutare i beni sacri[19] – e le domande dei laici che essa intende guidare religiosamente e da cui dipende il suo potere (temporale e spirituale).

5.3.1.1. «Più il clero si sforza di regolare la condotta di vita dei laici conformemente alla volontà divina (e, in primo luogo, di accrescere con questo la sua forza e le sue rendite), più è costretto a fare delle concessioni nelle sue teorie e nelle sue azioni» (p. 367), allo stile di vita e alla visione del mondo di quella parte di laici da cui fondamentalmente dipendono le sue rendite e il suo potere.

Max Weber parla infatti «di concessioni, nelle sue teorie e nelle sue azioni, alla visione tradizionale dei laici»; e, qualche riga più avanti, commenta: «più le vaste masse diventano l'oggetto dell'azione di influenza esercitata dai sacerdoti e il fondamento della loro forza, più il lavoro di sistematizzazione deve tener conto delle forme di rappresentazione e delle pratiche religiose più tradizionali, ossia magiche». Nella forma generale in cui è qui formulata, questa proposizione definisce la forma particolare della relazione che si stabilisce tra l'attività sacerdotale e il suo «referente privilegiato», qualunque esso sia, popolare o borghese, contadino o urbano.

5.3.1.2. Più il corpo sacerdotale è prossimo a detenere, in una società divisa in classi, il *monopolio di fatto* dell'amministrazione dei beni di salvezza, più sono divergenti, persino contradditorî, gli interessi religiosi ai quali deve rispondere la sua azione di predicazione e di cura d'anime, e più questa azione e gli agenti incaricati di esercitarla tendono a diversificarsi (dall'abate di corte al curato di campagna, dal fideismo mistico al ritualismo magico), nello stesso tempo in cui si

19. M. Weber, *Wirtschaft* cit., vol. I, p. 39 (coercizione ierocratica) [trad. it., vol. I, p. 53]; vol. I, p. 435 (grazia istituzionale, *Antsaltsgnade*) [trad. it., vol. I, p. 552].

elabora un messaggio socialmente indifferenziato che deve le sue caratteristiche, e in particolare la sua ambiguità, al fatto che è il prodotto della ricerca del massimo denominatore religioso fra le diverse categorie di riceventi.

L'ambiguità della profezia originaria la rende disponibile alle re-interpretazioni consapevoli o inconsapevoli operate dai successivi fruitori, portati a leggere il messaggio originale «con le lenti delle proprie attitudini», come diceva Max Weber a proposito di Lutero; gli interpreti professionali, cioè i preti, contribuiscono per parte loro a questo continuo lavoro di adattamento e assimilazione che consente di stabilire la comunicazione fra il messaggio religioso e dei riceventi continuamente rinnovati e profondamente diversi dai destinatari originari, sia nei loro interessi religiosi che nella loro visione del mondo.

5.3.2. Per rispondere agli attacchi profetici o alla critica intellettualistica dei laici i sacerdoti devono «fondare e delimitare sistematicamente la nuova dottrina vittoriosa o difendere l'antica [...], stabilire ciò che ha o meno valore di sacro»; in breve, devono dotarsi di strumenti di lotta simbolica allo stesso tempo *omogenei* («banalizzati»), *coerenti* e *distintivi*, e tutto questo sia nel rituale che in materia di dogma (*corpus* dottrinale). Le necessità di difendersi contro le profezie concorrenti e contro l'intellettualismo laico contribuiscono a favorire la produzione di strumenti «banalizzati» della pratica religiosa, come testimonia l'accelerazione nella produzione di scritti canonici quando il contenuto della tradizione si trova minacciato (p. 361).

È anche la preoccupazione di definire l'originalità della comunità rispetto alle dottrine concorrenti che porta a valorizzare i *segni distintivi* e le *dottrine discriminanti*, allo stesso tempo per lottare contro l'indifferentismo e per rendere difficile il passaggio alla religione concorrente (p. 362).

5.3.2.1. La concorrenza dello *stregone*, piccolo imprenditore indipendente, ingaggiato all'occasione da soggetti privati, che esercita il suo ufficio al di fuori di tutte le istituzioni comunemente riconosciute e, perlopiù, in maniera clandestina, contribuisce a imporre al corpo sacerdotale la «*ritualizzazione*» della pratica religiosa e l'annessione delle credenze magiche (come il culto dei santi o il marabuttismo).

5.3.3. «La sistematizzazione casuistico-razionale» e la «banalizzazione» che il corpo sacerdotale impone alla profezia originaria – (quasi) sistematizzazione stabilita «sulla base di valori unitari» – risponde a esigenze convergenti: (*a*) la ricerca tipicamente burocratica dell'*economia del carisma,* che porta ad affidare l'esercizio dell'azione sacerdotale – attività necessariamente banale e «banalizzata» perché quotidiana e ripetitiva – della predicazione e della cura d'anime a dei funzionari di culto *interscambiabili* e dotati di una qualifica professionale omogenea, acquisita tramite un apprendistato specifico, e di strumenti omogenei atti a sostenere un'azione omogenea e omogeneizzante (produzione di un *habitus* religioso); (*b*) la ricerca dell'adattamento agli interessi dei laici, direttamente sperimentati nell'attività sacerdotale per eccellenza, la cura d'anime, «strumento di forza del prete»[20]; (*c*) la lotta contro i concorrenti.

La «sistematizzazione casuistico-razionale» e la «banalizzazione» costituiscono le condizioni fondamentali di funzionamento di una burocrazia preposta alla manipolazione dei beni di salvezza, in quanto permettono ad agenti *qualsiasi* (ossia interscambiabili) di esercitare in maniera continua l'attività sacerdotale, fornendo loro gli strumenti pratici, scritti canonici, breviari, raccolte di sermoni, catechismi, ecc., indispensabili per assolvere la propria funzione al minimo costo in termini di carisma (per loro stessi) e col minimo rischio (per l'istituzione), soprattutto quando sono chiamati a «prendere posizione su problemi che non sono stati risolti nella rivelazione» (p. 366). Il breviario e la raccolta di sermoni funzionano contemporaneamente da promemoria e da barriera, finalizzati, allo stesso tempo, a permettere di fare a meno dell'improvvisazione e a interdirla.

20. M. Weber, *Wirtschaft* cit., p. 365. Max Weber osserva che la parte destinata alla predicazione (rispetto alla cura d'anime) muta in senso inverso all'introduzione di elementi magici nella pratica e nelle rappresentazioni (come testimonia il caso del protestantesimo).

Genesi e struttura del campo religioso

Pierre Bourdieu

«L'uomo» – diceva Wilhelm von Humboldt – «pensa gli oggetti principalmente – in realtà, esclusivamente, si potrebbe dire, poiché i suoi sentimenti e le sue azioni dipendono dalle sue percezioni – come essi gli vengono presentati dal linguaggio. Per effetto del medesimo processo con cui trae il linguaggio fuori da sé, egli si avviluppa in esso, e ogni lingua getta in tal modo intorno al popolo, a cui appartiene, un cerchio magico dal quale non è possibile uscire se non a questa condizione: di entrare immediatamente nel cerchio di un altro popolo»[1]. Questa teoria del linguaggio come modo di conoscenza, che Cassirer ha esteso a tutte le «forme simboliche» e, in particolare, ai simboli del rito e del mito, cioè alla religione concepita come linguaggio, si applica anche alle teorie e, in particolare, alle teorie della religione in quanto strumenti di costruzione dei fatti scientifici: in effetti è come se l'esclusione delle questioni e dei princìpi che rendono

© *Revue française de sociologie», 12-3 (1971), pp. 295-334.*

1. W. von Humboldt, *Einleitung zum Kawi-Werk*, in Id., *Werke*, Berlin, Behr, 1907, vol. II, t. I, p. 60, citato da E. Cassirer, *Sprache und Mythos*, Leipzig, Teubner, 1925 («Studien der Bibliothek Warburg» 6), riprodotto in Id., *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1965, p. 80.

possibili le altre costruzioni dei fatti religiosi facesse parte delle condizioni implicite di possibilità di ciascuna delle grandi teorie della religione (che, come si vedrà, possono essere tutte collocate in rapporto a tre posizioni rappresentate dai nomi di Marx, Weber e Durkheim). Per uscire da questo o quel cerchio magico senza cadere semplicemente in un altro, o senza condannarsi a saltare all'infinito dall'uno all'altro, cioè per riuscire in sostanza a integrare in un sistema coerente, senza sacrificare alla compilazione scolastica o all'amalgama eclettico, gli apporti delle differenti teorie parziali e mutuamente esclusive (apporti altrettanto insuperabili, allo stato attuale, delle antinomie che li oppongono), bisogna cercare di situarsi sul luogo geometrico delle differenti prospettive, vale a dire sul punto da cui è possibile intravedere contemporaneamente ciò che può e ciò che non può essere scorto a partire da ciascuno dei punti di vista.

Trattando la religione come una lingua, cioè allo stesso tempo come uno strumento di *comunicazione* e come uno strumento di *conoscenza*, o, più precisamente, come un *medium simbolico insieme strutturato* (dunque sottoponibile a un'analisi strutturale) *e strutturante* in quanto condizione di possibilità di quella forma primordiale del consenso che è l'accordo sul senso dei segni e sul senso del mondo che essi consentono di costruire, la prima tradizione muove dall'intenzione oggettiva o consapevole di fornire una risposta scientifica al problema kantiano della conoscenza, posto nella sua forma più generale, che è poi quella che gli dà Cassirer nel suo tentativo di ristabilire la funzione che la lingua, il mito (o la religione), l'arte e la scienza svolgono nella costruzione dei differenti «dominî di oggettività»[2]. Questa intenzione teorica è del tutto esplicita in Durkheim, che, considerando la

2. E. Cassirer, *Philosophie der simbolischen Formen*, Berlin, B. Cassirer, 1923-29 [trad. it. *Filosofia delle forme simboliche*, a cura di E. Arnaud, Firenze, La Nuova Italia, 1961-66]; Id., *Structuralism in Modern Linguistics*, in «Word», 1 (1945), pp. 99-120 [trad. it. *Lo strutturalismo nella linguistica moderna*, a cura di S. Veca, Napoli, Guida, 1970]. Cassirer, che nel 1922 aveva scritto un saggio intitolato *Die Begriffsform in mythischen Denken* (*Studien der Bibliothek Warburg*, Teubner, Leipzig, vol. 1, 1922), fa proprie le tesi fondamentali della scuola durkheimiana («il carattere fondamentalmente sociale del mito è cosa non controversa»; *An Essay on Man*, New York, Doubleday & Co., 1956, 1ª ed. New Haven, Yale University Press, 1944, p. 107) [trad. it. *Saggio sull'uomo. Introduzione a una filosofia della cultura*, a cura di L. Pavolini, Milano, Longanesi, 1948, p. 123] e utilizza il concetto stesso di «forma di classificazione» come equivalente della sua nozione di «forma simbolica» (*The Myth of the State*, New York,

sociologia della religione come una dimensione della sociologia della conoscenza, intende superare l'opposizione tra apriorismo e empirismo e trovare, in una «teoria sociologica della conoscenza»[3] che altro non è che una sociologia delle forme simboliche, il fondamento «positivo» ed «empirico» dell'apriorismo kantiano[4]. Non capita di rado che il debito, peraltro sovente dichiarato, dello strutturalismo etnologico verso il durkheimismo passi inosservato e i filosofi possono persino sorprendersi della loro perspicacia quando scoprono la sopravvivenza di una problematica kantiana in studi che, come il capitolo de *Il pensiero selvaggio* dedicato alla «logica delle classificazioni totemiche»[5], sono ancora una risposta, certo incomparabilmente più elaborata, al problema durkheimiano, e quindi kantiano, delle «forme primitive di classificazione»[6]. Se le cose stanno così, non si deve soltanto al fatto che gli apporti fondamentali della scuola durkheimiana sono così potentemente rimossi dalle censure congiunte del decoro spiritualista e del bon ton intellettuale da non poter affacciarsi nella discussione raffinata che sotto il

Doubleday and Co, 1955 (1ª ed. New Haven, Yale University Press, 1946, p. 16) [trad. it. *Il mito dello Stato*, a cura di C. Pellizzi, Milano, Longanesi, 1971², p. 41].

3. E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Alcan, 1912, p. 25 [trad. it. *Le forme elementari della vita religiosa*, a cura di R. Cantoni, Milano. Edizioni di Comunità, 1971², p. 20].

4. «Così rinnovata, la teoria della conoscenza sembra chiamata a riunire i vantaggi contrari delle due teorie opposte, senza averne gli inconvenienti. Essa conserva tutti i princìpi essenziali dell'apriorismo; ma al tempo stesso si ispira a quello spirito di positività che l'empirismo si sforzava di soddisfare» (*ibid.*, p. 27) [trad. it., p. 21].

5. C. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962, pp. 48-99 [trad. it. *Il pensiero selvaggio*, a cura di P. Caruso, Milano, il Saggiatore, 1968³, pp. 48-86]; E. Durkheim - M. Mauss, *De quelques formes primitives de classification. Contribution à l'étude des représentations collectives*, in M. Mauss, *Œuvres*, Paris, Éditions de Minuit, 1969, vol. II, pp. 13-195 [trad. it. *Su alcune forme primitive di classificazione*, in E. Durkheim - H. Hubert - M. Mauss, *Le origini dei poteri magici*, a cura di A. Macchioro, Torino, Boringhieri, 1977, pp. 15-92].

6. «Sono inoltre particolarmente grato al signor Ricoeur per aver sottolineato la parentela che poteva esserci tra il mio progetto e quello del kantismo. Si tratta, in sostanza, di una trasposizione della ricerca kantiana in ambito etnologico, con la differenza che, invece di utilizzare l'introspezione o di riflettere sullo stato della scienza nella specifica società in cui è situato il filosofo, si è traghettati ai confini di tutto ciò dalla ricerca di quanto di comune ci può essere tra l'umanità che ci sembra più distante da noi e la maniera in cui la nostra stessa mente lavora; cercando, dunque, di cogliere alcune proprietà fondamentali e costrittive per ogni mente, quale che sia» (C. Lévi-Strauss, *Réponses à quelques questions*, in «Esprit», 11 [nov. 1963], pp. 628-653).

travestimento più attraente della linguistica saussuriana[7]; è anche perché il contributo più decisivo della scienza strutturalista consiste nel fornire gli strumenti teorici e metodologici che consentono di realizzare concretamente l'intenzione di scoprire la logica immanente del mito e del rito: benché si esprimesse già nella *Philosophie der Mythologie* di Schelling, sostenitore di un'interpretazione «tautegorica» – in opposizione ad «allegorica» – del mito, questa intenzione sarebbe probabilmente rimasta allo stato di pio desiderio se, grazie al modello della linguistica strutturale, l'interesse per il mito in quanto *struttura strutturata* non avesse prevalso sull'interesse per il mito come *struttura strutturante*, ossia come *principio di strutturazione del mondo* (o «forma simbolica», «forma primitiva di classificazione», «mentalità»). Ma se esistono buone ragioni per accantonare, almeno a titolo provvisorio, la questione delle funzioni economiche e sociali dei sistemi mitici, rituali o religiosi sottoposti all'analisi, nella misura in cui, richiedendo un'interpretazione «allegorica», queste spiegazioni ostacolano l'applicazione del metodo strutturale, è vero altresì che questo partito metodologico diventa sempre più sterile e pericoloso quanto più ci si allontana dalle produzioni simboliche delle società meno differenziate o dalle produzioni simboliche meno differenziate (come la lingua, prodotto del lavoro *anonimo* e *collettivo* del susseguirsi delle generazioni) delle società divise in classi[8]. Per il solo fatto che essa apre un campo illimitato a un metodo che ha trovato nella fonologia e nella «mitologia» le sue applicazioni più feconde e rigorose, nel contempo senza interrogarsi sulle condizioni sociali di possibilità di questo privilegio metodologico, la semiologia tratta implicitamente tutti i sistemi simbolici come semplici

7. Sulla relazione tra Durkheim e Saussure, i due – inegualmente riconosciuti – padri fondatori dello strutturalismo, si veda W. Doroszewski, *Quelques remarques sur les rapports de la sociologie et de la linguistique: E. Durkheim et F. de Saussure*, in «Journal de Psychologie», gen./apr. 1933, ripubblicato in E. Cassirer et al., *Essais sur le langage*, Paris, Éditions de Minuit, 1969, pp. 99-109 [trad. it. *Alcune osservazioni sui rapporti tra la sociologia e la linguistica: E. Durkheim e F. De Saussure*, in Aa. Vv., *Il linguaggio*, a cura di G. Mininni, Bari, Dedalo, 1976, pp. 221-253].

8. Il che autorizza in sostanza a diffidare *a priori* di tutti i tentativi di applicare ai prodotti dell'industria culturale o alle opere d'arte dotta metodologie che sono soltanto la trasposizione più o meno meccanica dell'analisi linguistica, facendo astrazione sia dalla posizione dei produttori nel campo di produzione sia dalle funzioni che questi oggetti simbolici svolgono per i produttori e per le differenti categorie di consumatori.

strumenti di comunicazione e di conoscenza (postulato che è legittimo, a rigore, solo per il livello fonologico della lingua): in questo modo finisce per trasporre su ogni oggetto d'indagine la teoria del consenso implicata dal primato conferito alla questione del senso e che Durkheim enuncia esplicitamente sotto forma di teoria della funzione di *integrazione logica e sociale* delle «rappresentazioni collettive» e, in particolare, delle «forme di classificazione» religiose[9].

Posto che, come risulta in tutta evidenza dal caso della religione, i sistemi simbolici devono la loro struttura all'applicazione sistematica di un unico e sempre identico principio di divisione e non possono organizzare il mondo naturale e sociale che ricavandovi delle classi antagoniste; poiché, in sintesi, generano il senso, e il consenso sul senso, a partire dalla logica dell'inclusione e dell'esclusione, essi sono predisposti dalla loro stessa struttura ad assolvere contemporaneamente delle funzioni di inclusione e di esclusione, di associazione e di dissociazione, di integrazione e di distinzione: queste «funzioni sociali» (nel senso durkheimiano o «struttural-funzionalista» del termine) tendono a trasformarsi sempre più in funzioni politiche a misura del subordinarsi della funzione logica di ordinamento del mondo, che il mito assolve in maniera socialmente indifferenziata operando una *diacrisis* insieme arbitraria e sistematica nell'universo delle cose, alle funzioni socialmente differenziate di differenziazione sociale e di legittimazione delle differenze, cioè man mano che le divisioni che l'ideologia religiosa opera vengono a ricoprire (nel duplice senso del termine)[10] le divisioni sociali in gruppi, o classi, concorrenti o antagonisti.

Ora, a coloro che fanno della sociologia dei fatti simbolici una dimensione della sociologia della conoscenza, l'idea che i sistemi simbolici, quali la religione, l'arte o persino la lingua, possano parlare di potere e di politica – cioè anco-

9. «Se ad ogni istante gli uomini non si accordassero su queste idee essenziali, se non possedessero una concezione omogenea del tempo, dello spazio, della causa, del numero ecc., ogni accordo – e quindi ogni vita comune – diventerebbe impossibile tra le intelligenze. Perciò la società non può abbandonare le categorie al libero arbitrio dei singoli, senza abbandonarvisi essa stessa. Per poter vivere essa non ha soltanto bisogno di un certo grado di *conformismo morale*; essa non può fare a meno anche di un minimo *conformismo logico*» (E. Durkheim, *Les formes* cit., p. 21) [trad. it., p. 19, corsivo di Bourdieu].

10. [Ossia "sovrapporsi" e "nascondere"].

ra di ordine, benché in tutt'altro senso –, non suona meno estranea di quanto l'interesse per la struttura di questi sistemi, per il loro modo di esprimersi su ciò di cui parlano (la loro sintassi), prima ancora che per l'oggetto del loro parlare (la loro tematica), non lo sia a chi ne fa una dimensione della sociologia del potere. E non potrebbe essere altrimenti, visto che ciascuna teoria non può cogliere l'aspetto che apprende se non superando l'ostacolo epistemologico che costituisce per essa l'equivalente, a livello di sociologia spontanea, dell'aspetto ricostruito dalla teoria complementare e opposta. In questo modo, l'apparenza di intellegibilità che troppo facilmente procuravano tutte le interpretazioni «allegoriche» (o esterne) del mito – che fossero astronomiche, metereologiche, psicologiche, psicoanalitiche o anche sociologiche, come la spiegazione tramite funzioni universali ma vuote di Malinowski, o tramite funzioni sociali – ha probabilmente contribuito a impedire l'interpretazione «tautegorica» (o strutturale) non meno di quanto abbia giocato l'impressione di incoerenza e di assurdità buona a rafforzare la propensione a vedere in questo discorso in apparenza arbitrario soltanto una manifestazione dell'*Urdummheit*, della «stupidità primitiva», o, al massimo, una forma elementare della speculazione filosofica – una «scienza campagnola» per dirla con Platone; è come se Lévi-Strauss non avesse potuto attraversare per primo lo specchio delle spiegazioni «troppo facili», perché ingenuamente proiettive, se non a prezzo di un dubbio radicale, ovverossia *iperbolico*, verso ogni modalità di lettura esterna, che l'ha portato a rifiutare il principio stesso della relazione tra le strutture dei sistemi simbolici e le strutture sociali: «Gli psicoanalisti, come taluni etnologi, vogliono sostituire alle interpretazioni cosmologiche e naturaliste altre interpretazioni, desunte dalla sociologia e dalla psicologia. Ma allora le cose diventano troppo facili. Quando un sistema mitologico lascia un posto importante a un certo personaggio, poniamo a una nonna malevola, ci spiegheranno che, in quella data società, le nonne hanno un atteggiamento ostile nei confronti dei loro nipotini; la mitologia sarà considerata un riflesso della struttura sociale e dei rapporti sociali»[11].

11. C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958, p. 229 [trad. it. *Antropologia strutturale*, a cura di P. Caruso, Milano, il Saggiatore 1968³, pp. 232-233]. Le pregevoli pagine che Lévi-Strauss dedica al problema dell'efficacia simboli-

Altrettanto chiaramente Max Weber, stabilendo subito che le azioni magiche o religiose sono mondane (*diesseitig*) nel loro principio e che devono essere realizzate «allo scopo di vivere a lungo»[12], si preclude la possibilità di comprendere il messaggio religioso nel modo in cui lo coglie Lévi-Strauss, cioè come il prodotto di «operazioni intellettuali» (di contro a «affettive» o pratiche), e di interrogarsi sulle funzioni propriamente logiche e gnoseologiche di ciò che considera come un insieme quasi sistematico di risposte a questioni esistenziali. Tuttavia, allo stesso tempo, egli riesce a connettere il contenuto del discorso mitico (nonché la sua sintassi) con gli interessi religiosi di coloro che lo producono, lo diffondono e lo ricevono, nonché, più in profondità, a costruire il sistema delle credenze e delle pratiche religiose come l'espressione più o meno trasfigurata delle strategie dei diversi gruppi di specialisti che competono per il monopolio della gestione dei beni di salvezza e delle differenti classi interessate ai loro servizi. È qui che Max Weber, il quale concorda con Marx nello stabilire che la religione svolge una funzione di conservazione dell'ordine sociale, contribuendo, per usare le sue parole, alla «legittimazione» del potere dei «dominanti» e all'«addomesticamento dei dominati», fornisce il modo di sfuggire all'alternativa semplicistica cui si ispirano le sue analisi più incerte, vale a dire l'opposizione tra l'illusione dell'autonomia assoluta del discorso mitico o religioso e la teoria riduttiva che ne fa il riflesso diretto delle strutture sociali: evidenziando chiaramente il tipo di rimozione che accomu-

ca (capp. IX e X, pp. 183-226) [trad. it., pp. 189-230] restano isolate nell'opera, mentre il testo più significativo ai nostri fini è il capitolo di *Tristi tropici* intitolato «Lezione di scrittura»: «La scrittura è una strana cosa. Potrebbe sembrare che la sua apparizione dovesse determinare necessariamente cambiamenti profondi nelle condizioni di esistenza dell'umanità; e che queste trasformazioni dovrebbero essere soprattutto di natura intellettuale. [...] Se la mia ipotesi è esatta, bisogna ammettere che la *funzione primaria della comunicazione scritta è di facilitare l'asservimento*. L'impiego della scrittura a fini disinteressati, in vista di trarne soddisfazioni intellettuali ed estetiche, è un risultato secondario, se pure non si riduce più spesso a un mezzo per rafforzare, giustificare e dissimulare l'altro» (Id., *Tristes tropiques*, Paris, Plon, 1955, pp. 317-318) [trad. it. *Tristi tropici*, a cura di B. Garufi, Milano, il Saggiatore, 1968[3], pp. 283 e 285; corsivo di Bourdieu].

12. «Affinché tutto ti vada bena e tu viva a lungo sulla terra» (per citare i termini della promessa fatta a coloro che onorano i loro genitori). M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Köln-Berlin, Kiepenheuer & Witsch, 1964, vol. II, p. 317 [trad. it. *Economia e società*, a cura di P. Rossi, Milano, Edizioni di Comunità, 1968[2], vol. II, p. 411].

na le due opposte e complementari posizioni, e cioè il *lavoro religioso* che svolgono i produttori e i portavoce specializzati, investiti del potere – istituzionale o no –, di rispondere a una categoria particolare di bisogni propri di certi gruppi sociali con un tipo determinato di pratica o di discorso, egli scopre nella genesi storica di un corpo di agenti specializzati il fondamento dell'autonomia relativa che la tradizione marxista assegna, senza trarne tutte le conseguenze, alla religione[13]; in questo modo Weber si porta allo stesso tempo al cuore del sistema di produzione dell'ideologia religiosa, ovvero al principio più specifico (ma non ultimo) dell'*alchimia ideologica* tramite cui si opera la trasfigurazione dei rapporti sociali in rapporti sovrannaturali, dunque iscritti nella natura delle cose e perciò giustificati.

Una volta arrivati a questo punto, per portarsi alla radice comune delle due tradizioni parziali e mutualmente esclusive, è sufficiente riformulare la questione durkheimiana delle «funzioni sociali», che la religione svolge per il «corpo sociale» nel suo insieme, nella forma della questione delle *funzioni politiche* che questa stessa assolve per le differenti classi sociali di una data formazione sociale, in virtù della sua efficacia propriamente simbolica: se si accolgono, contemporaneamente, l'ipotesi durkheimiana della genesi sociale degli schemi di pensiero, di percezione, di valutazione e di azione, e il fatto della divisione in classi, si è quasi costretti a ipotizzare che esista una corrispondenza tra le strutture sociali (per l'esattezza,

13. Benché si possa evidentemente trasporre al corpo degli specialisti religiosi quanto Engels, nella sua lettera a Conrad Schmidt del 27 ottobre 1890, scrive sui professionisti del diritto: «Lo stesso vale per il diritto: non appena diviene necessaria la nuova divisione del lavoro, che crea dei *professionisti del diritto*, si apre a sua volta un ambito nuovo, autonomo, che, pur dipendendo in linea di massima dalla produzione e dal commercio, nondimeno dispone, anch'esso, di una specifica capacità di reazione rispetto a questi ambiti. In uno Stato moderno, il diritto non deve solo corrispondere alla situazione economica generale, esserne l'espressione, bensì anche essere un'*espressione in sé coerente* che non faccia a pugni con se stessa per le sue contraddizioni interne. E per riuscirci, riflette sempre meno fedelmente le contraddizioni economiche». Engels descrive poi l'effetto di apriorizzazione risultante dall'illusione dell'autonomia assoluta: «il giurista si figura di operare con asserzioni *a priori*, mentre queste non sono altro che riflessi economici»; riferendosi alla filosofia, egli osserva una delle conseguenze della professionalizzazione che è tale da rafforzare, per un effetto circolare, l'illusione dell'autonomia assoluta: «Come ambito determinato della divisione del lavoro, la filosofia di ogni epoca presuppone un determinato materiale intellettuale, che le è stato trasmesso dai suoi predecessori e da cui essa prende le mosse» [corsivo di Bourdieu].

le strutture di potere) e le strutture mentali, corrispondenza che si stabilisce per effetto dell'intermediazione operata dalla struttura dei sistemi simbolici, quali la lingua, la religione, l'arte ecc.; o, più precisamente, che la religione contribuisca all'imposizione (dissimulata) dei princìpi di strutturazione della percezione e del pensiero sul mondo, e in particolare sul mondo sociale, nella misura in cui impone un sistema di pratiche e di rappresentazioni la cui struttura, oggettivamente fondata su un principio di divisione politica, si presenta come la struttura naturale-sovrannaturale del cosmo.

1. *I progressi della divisione del lavoro religioso e il processo di moralizzazione e sistematizzazione delle pratiche e delle credenze religiose*

1.1. L'insieme delle trasformazioni tecnologiche, economiche e sociali che si legano alla nascita e allo sviluppo delle città, e in particolare ai progressi della divisione del lavoro e all'apparizione della separazione tra lavoro intellettuale e lavoro materiale, costituiscono la condizione comune per l'attivazione di due processi che non possono compiersi se non in una relazione di interdipendenza e di rafforzamento reciproco: ossia la costituzione di un campo religioso relativamente autonomo e lo sviluppo di un bisogno di «moralizzazione» e «sistematizzazione» delle credenze e delle pratiche religiose.

La comparsa e lo sviluppo delle grandi religioni universali si connettono alla comparsa e allo sviluppo della città, posto che l'opposizione tra città e campagna stabilisce una cesura fondamentale nella storia della religione, aprendo allo stesso tempo una delle divisioni religiose più importanti in ogni società caratterizzata da una tale opposizione morfologica. Dopo aver osservato che «la più grande divisione tra il lavoro materiale e intellettuale è la separazione della città e della campagna», Marx così scriveva ne *L'ideologia tedesca*: «La divisione del lavoro diventa una divisione reale solo dal momento in cui interviene una divisione fra il lavoro manuale e il lavoro intellettuale. Da questo momento in poi la coscienza può realmente figurarsi di essere qualche cosa di diverso dalla coscienza della prassi esistente, e di concepire realmente qualche cosa senza concepire alcunché di reale: da questo momento la coscienza è in grado di emanciparsi dal mondo e di passare a formare la "pura" teoria, teologia,

filosofia, morale ecc.»[14]. Non c'è quasi bisogno di richiamare le caratteristiche della condizione rurale che fanno da ostacolo alla «razionalizzazione» delle pratiche e delle credenze religiose, come, tra gli altri tratti distintivi, la subordinazione al mondo naturale che spinge all'«idolatria della natura»[15], la struttura temporale del lavoro agricolo, attività stagionale di per se stessa ostile al calcolo e alla razionalizzazione[16], la dispersione spaziale della popolazione rurale, che rende difficili gli scambi economici e simbolici e, di conseguenza, la presa di coscienza degli interessi collettivi. Al contrario, che si tratti dello sviluppo del commercio e soprattutto dell'artigianato, attività professionali relativamente indipendenti dalle vicende naturali e, allo stesso tempo, relativamente razionalizzate o razionalizzabili, o dello sviluppo dell'individualismo intellettuale e spirituale, agevolato dalla concentrazione di individui sottratti alle avvolgenti tradizioni delle antiche strutture sociali, le trasformazioni economiche e sociali connesse all'urbanizzazione non possono che favorire la «razionalizzazione» e la «moralizzazione» dei bisogni religiosi. «L'esistenza economica della borghesia si fonda» – osserva Weber – «su un lavoro più *continuativo* (rispetto al carattere stagionale del lavoro agricolo) e più *razionale* (o almeno più razionalizzato in senso empirico) [...]. Esso consente essenzialmente di prevedere e di "comprendere" la connessione tra scopo, mezzi, successo o insuccesso». Col venir meno della «relazione immediata con la realtà plastica e vitale dei poteri naturali», «questi poteri, cessando di apparire immediatamente intelleggibili, si trasformano in problemi» e «la

14. K. Marx - F. Engels, *L'idéologie allemande*, Paris, Éditions Sociales, 1968, p. 60 [trad. it. *L'ideologia tedesca*, a cura di F. Codino, Roma, Editori Riuniti, 1967[2], pp. 21-22].

15. K. Marx, *Principes d'une critique de l'Economie politique*, in Id., *Œuvres. Économie*, Paris, Gallimard, 1968, vol. II, p. 260 [trad. it. *Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica* (*Grundrisse*), a cura di G. Backhaus, Torino, Einaudi, 1976, vol. I, p. 377].

16. Cfr. M. Weber, *Wirtschaft* cit., vol. II, p. 893 e vol. I, p. 368: «La sorte del contadino è così fortemente legata alla natura, così dipendente dai processi organici e dagli eventi naturali, e anche dal punto di vista economico così poco incline ad una sistemazione razionale»; K. Marx, *Le Capital*, II, 2[e] section, ch. VIII, in Id., *Œuvres. Économie* cit., vol. II, p. 655 (struttura temporale dell'attività produttiva e impossibilità di previsione); *ibid.*, III, 5[e] section, ch. XIX, p. 1273 (incertezza e contingenze) [trad. it. *Il Capitale*, II, 2[a] sezione, cap. XIII, a cura di R. Panzieri, Torino, Einaudi, 1975, vol. III, p. 287 sgg.; *ibid.*, III, 5[a] sezione, cap. XXXVI, vol. V, pp. 811-835].

questione razionalistica del "senso" dell'esistenza» comincia a porsi nel mentre che l'esperienza religiosa si affina e le relazioni dirette con la clientela introducono dei valori morali nella religiosità dell'artigiano[17]. Ma il merito più grande di Max Weber consiste nell'aver mostrato che è solamente nella misura in cui favorisce lo sviluppo di un corpo di specialisti della gestione dei beni di salvezza che l'urbanizzazione (con le trasformazioni connessevi) contribuisce alla «razionalizzazione» e alla «moralizzazione» della religione. «I processi di "interiorizzazione" e di "razionalizzazione" dei fenomeni religiosi, cioè in particolare l'immissione di criteri e di imperativi etici, la trasfigurazione degli dei in potenze etiche che vogliono e ricompensano il "bene" e puniscono il "male", in modo così da salvaguardare anche le aspirazioni etiche, e infine lo sviluppo del sentimento del "peccato" e la brama di "redenzione", hanno quindi di regola proceduto parallelamente allo sviluppo del lavoro industriale – per lo più in rapporto diretto con quello delle città. Non già nel senso di una dipendenza univoca: la razionalizzazione della religione ha una propria auto-normatività sulla quale le condizioni economiche operano soltanto come "linee di sviluppo" (*Entwiclungswege*), ed è connessa soprattutto con lo svolgimento di una specifica formazione sacerdotale»[18]. Se la religione di Jahveh ha subito un'evoluzione «etico-razionale» in una Palestina che, malgrado i suoi grandi centri culturali, non ha mai conosciuto uno sviluppo urbano e industriale comparabile a quello dell'Egitto e della Mesopotamia, lo si deve al fatto che, a differenza della *polis* mediterranea che non ha mai prodotto una religione razionalizzata per effetto dell'influenza di Omero e soprattutto dell'assenza di corpi sacerdotali ierocraticamente organizzati e specificamente formati per la loro funzione, l'antica Palestina disponeva di un clero cittadino. Se però il culto di Jahveh ha potuto imporsi sulle tendenze sincretistiche, è più precisamente perché la congiunzione degli interessi dei preti cittadini e di un nuovo genere di interessi religiosi, quelli che l'urbanizzazione suscita nei laici, ha superato gli ostacoli che ordinariamente si frappongono al progresso verso il monoteismo: cioè, da un

17. M. Weber, *Wirtschaft* cit., vol. II, p. 893 [trad. it., vol. II, pp. 504-505; corsivo di Bourdieu].
18. *Ivi*, vol. II, p. 894 [trad. it., vol. II, pp. 505-506].

lato, «i potenti interessi ideali e materiali del clero interessato al culto e ai luoghi di culto dei singoli dèi», e quindi ostili al processo di «concentrazione» che determina la sparizione delle piccole imprese di salvezza, dall'altro, «gli interessi religiosi dei laici per un oggetto religioso prossimo, suscettibile di essere accessibile all'influenzamento magico»[19]. Col peggiorare delle condizioni politiche, gli ebrei, che potevano attendersi un miglioramento futuro della loro sorte soltanto dalla conformità ai comandamenti divini, giunsero a ritenere poco soddisfacenti le differenti forme tradizionali di culto e, in particolar modo, gli oracoli dalle risposte ambigue ed enigmatiche; avvertirono allora il bisogno di metodi più razionali per conoscere la volontà divina e di preti in grado di praticarli. In tal caso, il conflitto tra questa domanda collettiva – che coincideva di fatto con l'interesse oggettivo dei Leviti dal momento che tendeva a escludere tutti i culti concorrenti – e gli interessi particolari dei preti dei molti santuari privati trovò nell'organizzazione centralizzata e gerarchizzata del sacerdozio una soluzione tale da preservare i diritti di tutti i preti senza per questo contraddire l'instaurazione di un monopolio del culto di Jahveh a Gerusalemme.

1.2. Il processo che porta alla costituzione di istanze specifiche per la produzione, riproduzione e diffusione dei beni religiosi, nonché l'evoluzione (relativamente autonoma dalle condizioni economiche) del sistema di queste istanze in direzione di una struttura più differenziata e complessa, cioè verso un campo religioso relativamente autonomo, si accompagnano a un processo di *sistematizzazione e moralizzazione delle pratiche e delle rappresentazioni religiose*. Questo conduce dal mito, come (quasi) sistema oggettivamente sistematico, all'ideologia religiosa come (quasi) sistema espressamente sistematizzato e, nel contempo, dal *tabù* e dalla contaminazione magica al peccato, oppure dal *mana*, dal «numinoso» e dal Dio castigatore, arbitrario e imprevedibile, al Dio giusto e buono, garante e protettore dell'ordine della natura e della società.

Estremamente raro nelle società primitive, lo sviluppo di un vero monoteismo (di contro alla monolatria, che non è

19. *Ivi*, vol. I, p. 332 [trad. it., vol. I, p. 429].

che una forma di politeismo) si lega, secondo Paul Radin, all'apparizione di un corpo di preti fortemente organizzato. In altri termini, il monoteismo, del tutto ignorato dalle società la cui economia si basa sulla raccolta, la pesca e/o la caccia, si incontra soltanto nelle classi dominanti delle società fondate su un'agricoltura già sviluppata e su una divisione in classi (come certe società dell'Africa occidentale, i polinesiani, gli indiani Dakota e Winnebago), dove cioè i progressi della divisione del lavoro si accompagnano a una divisione connessa alla divisione del lavoro di dominio e, in particolare, alla divisione del lavoro religioso[20]. Cercare di comprendere questo processo di sistematizzazione e moralizzazione come l'effetto diretto e immediato delle trasformazioni economiche e sociali significherebbe misconoscere che l'efficacia propria di queste trasformazioni consiste più limitatamente nel rendere possibile, tramite una sorta di doppia negazione – cioè per effetto della soppressione delle condizioni economiche, tutte negative dello sviluppo dei miti –, la progressiva costituzione di un campo religioso relativamente autonomo e, pertanto, l'azione convergente (a dispetto della concorrenza che li oppone) del corpo sacerdotale (con i suoi specifici interessi materiali e simbolici) e delle «forze extra-sacerdotali», quali le esigenze religiose di certe categorie di laici e le rivelazioni metafisiche o etiche del profeta[21].

Pertanto, il processo di moralizzazione di nozioni come *ate*, *time*, *aidos*, *phonos* ecc., che è caratterizzato fondamentalmente dal «transfert della nozione di purità dall'ordine magico all'ordine morale», e cioè dalla trasformazione della colpa intesa come lordura (*miasma*) in «peccato», non si riesce a comprendere del tutto se non prendendo in considerazione, oltre alle concomitanti trasformazioni delle strutture economiche e sociali, le trasformazioni della struttura dei rapporti di produzione simbolica che hanno condotto alla costituzione di un vero e proprio campo intellettuale nell'Atene del v secolo. Il sacerdozio è legato alla razionalizzazione

20. P. Radin, *Primitive Religion, its Nature and Origine*, New York, Dover Publications, 1957, 1ª ed. 1937.

21. Cfr. A.W.H. Adkins, *Merit and Responsibility. A Study in Greek Values*, Oxford, Clarendon Press, 1960 (si veda in particolare il cap. v) e soprattutto E.R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Boston, Beacon Press, 1957, 1ª ed. 1951 [trad. it. *I Greci e l'irrazionale*, a cura di V. Vacca De Bosis, Firenze, La Nuova Italia, 1959].

della religione: esso trova il suo principio di legittimità in una teologia eretta a dogma alla quale sua volta assicura validità e perpetuazione. Il lavoro di esegesi, che gli è richiesto dal confronto o dallo scontro con differenti tradizioni mitico-rituali, fin da allora coesistenti nello stesso spazio urbano, o anche dalla necessità di conferire a dei riti o a dei miti divenuti oscuri un senso più congruo alle norme etiche e alla visione del mondo dei destinatari della loro predicazione, così come ai suoi valori e ai suoi interessi specifici di gruppo istruito, tende a sostituire alla *sistematicità oggettiva* delle mitologie la *coerenza intenzionale* delle teologie, se non addirittura delle filosofie, preparando in questo modo la trasformazione dell'analogia sincretica, che è alla base del pensiero magico-mitico, in analogia razionale e consapevole dei suoi princìpi o financo in sillogismo[22]. L'autonomia del campo religioso si afferma nella tendenza degli specialisti a rinchiudersi nel riferimento autarchico al sapere religioso già accumulato e nell'esoterismo di una produzione quasi cumulativa, destinata in prima istanza ai produttori[23]: di qui il gusto tipicamente sacerdotale per l'imitazione trasfiguratrice e l'infedeltà sconcertante, per la polionimia deliberata e l'ambiguità ricercata, per l'equivoco o l'oscurità metodica e la metafora sistematica, in breve per tutti questi modi di giocare con le parole che si ritrovano in tutte le tradizioni colte e il cui principio può essere scorto, con Jean Bollack, nell'*allegoria*, intesa come l'arte di pensare diversamente sotto le stesse parole, di dire cose differenti con le stesse parole o di dire altrimenti le stesse cose («dare un senso più puro alle parole della tribù»)[24].

22. M. Weber, *Wirtschaft* cit., vol. I, p. 323 [trad. it., vol. I, p. 418].

23. Per quanto netta possa essere la separazione tra gli specialisti e i profani, il campo religioso si distingue dal campo intellettuale propriamente detto per il fatto che esso non può mai consacrarsi totalmente ed esclusivamente a una produzione esoterica, ossia destinata ai soli produttori, e che deve sempre sacrificare alle esigenze dei laici: «L'aedo conosce sì la lingua degli dèi "che sempre sono", e non ne rivela che qualche parola, ma è obbligato a tradurre per gli uomini che lo ascoltano e a conformarsi all'uso» (J. Bollack, *Empédocle*. 1: *Introduction à l'ancienne physique*, Éditions de Minuit, Paris 1965, p. 286).

24. Bisogna leggere tutto il capitolo intitolato «La transposition» (*ibid.*, pp. 277-310) dove Jean Bollack trae i princìpi dell'interpretazione e della reinterpretazione cui Empedocle sottopone i testi omerici e che potrebbero in tutta probabilità caratterizzare il rapporto che ogni tradizione colta intrattiene con la sua eredità: «È nella variazione che si manifestava meglio e più visibilmente il potere che si aveva sulla lingua» (p. 284). «Dal gioco linguistico fino alla complessa ripetizione di gruppi interi [di parole], la creazione verbale poggia in primo luogo sui dati

1.3. Risultato della monopolizzazione della gestione dei beni di salvezza ad opera di un *corpo di specialisti* religiosi, socialmente riconosciuti come i detentori esclusivi della competenza specifica che è necessaria alla produzione o alla riproduzione di un *corpus deliberatamente organizzato* di saperi segreti (quindi rari), la costituzione di un campo religioso è correlata con l'oggettivo spossessamento di coloro che ne sono esclusi. Questi si trovano così costituiti come *laici* (o *profani*, nel duplice senso del termine) che, pur essendo spossessati del *capitale religioso* (in quanto lavoro simbolico accumulato), riconoscono la legittimità di questo spossessamento per la sola ragione che lo misconoscono come tale.

Lo spossessamento oggettivo non designa nient'altro che la relazione oggettiva che i gruppi o le classi che occupano una posizione inferiore nella struttura della distribuzione dei beni religiosi – struttura che a sua volta coincide con la struttura della distribuzione degli strumenti di produzione religiosa, cioè della competenza o, per dirla con Max Weber, della «qualifica» – instaurano con il nuovo genere di beni di salvezza, nato dalla separazione del lavoro materiale e del lavoro simbolico e dai progressi della divisione del lavoro religioso. Lo spossessamento oggettivo, beninteso, non implica necessariamente un «depauperamento» religioso, vale a dire un processo volto ad accumulare e a concentrare nelle mani di un gruppo specifico un capitale religioso fino ad allora egualmente distribuito tra tutti i membri della società[25]. Tuttavia, se è vero che questo capitale può perpetuarsi inalterato sia nel suo contenuto che nella sua distribuzione, trovandosi nel contempo oggettivamente svalutato nella e per la relazione che lo unisce alle nuove forme di capitale,

della memoria [...]. La variazione è tanto più dotta quanto più è infima e lascia trasparire il testo imitato» (p. 285). Sulla funzione dell'«etimologia sacra» e del «gioco di parole», nonché sulla ricerca di un modo di espressione «polifonico» presso gli antichi scribi egizi, si può consultare anche l'opera di Serge Sauneron, *Les prêtres de l'ancienne Egypte*, Paris, Seuil, 1957, pp. 123-133.

25. Durkheim definiva le categorie sociali del pensiero come dei «sapienti strumenti di pensiero che i gruppi umani hanno faticosamente costruito nel corso dei secoli, e in cui hanno accumulato la parte migliore del loro capitale intellettuale». Commentava poi in nota: «Per questo motivo è legittimo considerare le categorie come strumenti, perché lo strumento è da parte sua un *capitale materiale accumulato*. D'altronde c'è una stretta parentela fra le tre nozioni di strumento, categoria e istituzione» (E. Durkheim, *Formes* cit., pp. 27 e n. 1 [trad. it., pp. 21-22 e n. 1; corsivo di Bourdieu]).

è un dato di fatto che tale svalutazione sia di natura tale da determinare, in modo più o meno rapido, il deperimento del capitale tradizionale e, di conseguenza, il «depauperamento» religioso e la separazione simbolica, che il *segreto* esprime e rafforza, tra sapere *sacro* e ignoranza profana.

1.3.1. In funzione del grado di sviluppo e di differenziazione del loro apparato religioso – cioè delle istanze oggettivamente deputate ad assicurare la produzione, la riproduzione, la conservazione e la diffusione dei beni religiosi – le differenti formazioni sociali possono essere ripartite in base alla loro effettiva distanza rispetto ai due poli estremi dell'*autoconsumo religioso*, da un lato, e della *monopolizzazione completa* della produzione religiosa da parte di specialisti dall'altro.

1.3.1.1. A questi due tipi estremi di struttura della distribuzione del capitale religioso corrispondono: (*a*) delle configurazioni opposte di relazioni oggettive (e vissute) con i beni religiosi e, in particolare, delle forme antitetiche di competenza religiosa: cioè, da un lato, la *padronanza pratica* di un insieme di schemi di pensiero e di azione *oggettivamente* sistematici, acquisiti in modo implicito tramite semplice familiarizzazione, comuni perciò a tutti i membri del gruppo e attivati in maniera *preriflessiva*; dall'altro, la *padronanza colta* di un *corpus* di norme e saperi espliciti, espressamente e deliberatamente sistematizzati da specialisti appartenenti a un'istituzione socialmente deputata a riprodurre il capitale religioso mediante un'esplicita azione pedagogica; (*b*) dei tipi nettamente distinti di sistemi simbolici, cioè da una parte i *miti* (o sistemi mitico-rituali) e dall'altra le *ideologie religiose* (teogonie, cosmogonie, teologie), le quali sono il prodotto di una *reinterpretazione erudita* dei primi operata in rapporto a nuove funzioni, sia funzioni interne connesse all'esistenza del campo degli agenti religiosi, sia esterne, come quelle che nascono dalla formazione degli Stati e dallo sviluppo degli antagonismi di classe e che giustificano l'esistenza delle grandi religioni a vocazione universale.

Il rifiuto etico dell'evoluzionismo e delle ideologie razziste, che socialmente vi si associano pur non essendone affatto inseparabili logicamente, conduce alcuni etnologi all'etnocentrismo inverso, che consiste nell'accordare a tutte le società, incluse le più "primitive", delle forme di capitale culturale che possono costituirsi unicamente a un determinato livello

dello sviluppo della divisione del lavoro. I ceti contadini richiamano quell'altra versione dell'errore primitivista che è l'errore populista: confondendo spossessamento e depauperamento, si finisce per trattare i frammenti decontestualizzati e reinterpretati della cultura colta del passato come se fossero vestigia preziose di una cultura originale[26]. Come suggeriscono le analisi di Max Weber (che pare sconosciuto agli etnologi), per evitare questi errori basta ricondurre la struttura del sistema di pratiche e credenze alla divisione del lavoro religioso. È di fatto ciò che fa Durkheim, ma senza trarne alcuna conseguenza, perché il suo obiettivo è un altro, e cioè distinguere dalle «religioni primitive» le «religioni complesse», caratterizzate dall'«urto delle teologie, dalle variazioni dei rituali, dalla molteplicità dei raggruppamenti, dalla diversità degli individui»: «Si considerino religioni come quelle dell'Egitto, dell'India o dell'antichità classica! Ci troviamo di fronte a un fitto intreccio di culti molteplici, che variano con i luoghi, con i templi, con le generazioni, le dinastie, le invasioni ecc. *Le superstizioni popolari vi sono mescolate ai dogmi più raffinati. Né il pensiero né l'attività religiosa sono ripartiti in eguale misura nella massa dei fedeli; a seconda degli uomini, degli ambienti e delle circostanze, le credenze e i riti sono interpretati in maniera diversa.* Qui vi sono preti, là monaci, altrove laici; vi sono mistici e razionalisti, teologi e profeti, e via dicendo»[27]. In effetti, è estremamente raro che gli etnologi forniscano delle informazioni sistematiche sull'universo completo degli agenti religiosi, sul loro reclutamento e sulla loro formazione, sulla loro posizione e funzione nella struttura sociale; solo eccezionalmente si pongono la questione della distribuzione della competenza religiosa in funzione del sesso, dell'età, del rango sociale, della specializzazione tecnica, di tale o talaltra peculiarità sociale, astenendosi allo stesso tempo dall'interrogarsi sulla relazione tra la padronanza pratica del sistema mitico, che, a diversi livelli di eccellenza, gli indigeni detengono, e la padronanza colta che l'etnologo può acquisire al termine di un'analisi basata su informazioni sistematicamente raccolte tramite l'osservazione attrezzata e l'interrogazione

26. Per una critica di questa illusione, si veda L. Boltanski, *Prime éducation et morale de classe*, Paris, Mouton, 1969 [trad. it. *Puericultura e morale di classe*, a cura di C. Marconi, Rimini, Guaraldi, 1972].

27. E. Durkheim, *Formes* cit., p. 7 [trad. it., p. 7; corsivo di Bourdieu].

di differenti informatori, scelti *in ragione della loro particolare competenza*. Se si aggiunge inoltre la tendenza attuale a eludere, in nome di un'ideologia ingenuamente antifunzionalista, la questione delle relazioni tra la struttura sociale e la struttura delle rappresentazioni mitiche o religiose, si comprende come essi siano impossibilitati a porsi la questione (che soltanto studi comparativi permetterebbero di risolvere) della relazione tra il livello di sviluppo dell'apparato religioso e la struttura o la tematica del messaggio. In sostanza, la tradizione intellettuale della sua disciplina, la struttura relativamente poco differenziata (anche dal punto di vista religioso) delle società che studia e il metodo idiografico che utilizza tendono a imporre all'etnologo la teoria della religione riassunta dalla definizione durkheimiana della Chiesa, diametralmente opposta a quella di Max Weber: «il mago sta alla magia come il prete sta alla religione, *e un collegio di preti non è una Chiesa*, come non lo sarebbe una congregazione religiosa che dedicasse un culto particolare a qualche santo nell'ombra di un chiostro. *Una Chiesa non è semplicemente una confraternita sacerdotale*; ma è la comunità morale costituita da tutti i credenti in una stessa fede, fedeli o preti che siano»[28]. Ne consegue che, contrariamente all'ambizione fondamentale di Durkheim[29], che sperava di trovare la verità delle «religioni complesse» nelle «religioni elementari», i *limiti di validità* dell'analisi durkheimiana della religione – come di ogni metodologia che faccia della sociologia della religione una semplice dimensione della sociologia della conoscenza – sono sottesi nella petizione di principio che elude la questione delle variazioni della forma e del grado di differenziazione dell'attività produttiva: più direttamente, della forma e del

28. *Ivi*, pp. 62-63 [trad. it., p. 48; corsivo di Bourdieu]. Durkheim notava tuttavia, qualche pagina prima, come una qualche forma di divisione del lavoro religioso, per rudimentale che sia, la si possa riscontrare dappertutto: «È senza dubbio raro che ogni cerimonia non abbia il suo direttore al momento in cui è celebrata; anche nelle società più grossolanamente organizzate vi sono uomini che l'importanza del rango sociale designa a esercitare un'influenza direttiva sulla vita religiosa (per esempio i capi dei gruppi locali in alcune società australiane). Ma questa attribuzione di funzioni è ancora molto vaga» (*ibid.*, p. 61, n. 1) [trad. it., p. 46, n. 4].

29. E probabilmente, in modo più o meno indistinto, di ogni etnologo che abbia un interesse professionale a ricusare la tesi di Marx secondo la quale le forme più complesse della vita sociale racchiudono il principio di comprensione delle più rudimentali («L'anatomia dell'uomo è la chiave per l'autonomia della scimmia…»).

grado di differenziazione del lavoro di produzione simbolica e delle variazioni connesse alle funzioni e alla struttura del messaggio religioso[30]. Posto che, come fa notare giustamente Weber, la visione del mondo che le grandi religioni universali propongono è il prodotto di gruppi ben definiti (teologi puritani, dotti confuciani, bramini indù, ebrei leviti, ecc.), se non addirittura di individui (come i profeti) che parlano per dei gruppi specifici, l'analisi della struttura interna del messaggio religioso non può impunemente ignorare le funzioni sociologicamente costruite che esso riveste, in primo luogo, per i gruppi che lo producono, e poi per i gruppi che ne fruiscono; per esempio, la trasformazione del messaggio nel senso di una moralizzazione e razionalizzazione dei suoi contenuti può almeno in parte dipendere dal fatto che il peso relativo delle funzioni che si possono definire interne cresce con l'autonomizzarsi del campo.

1.3.1.2. L'opposizione tra i detentori del monopolio della gestione del sacro e i laici, oggettivamente definiti come profani nella duplice accezione di persone ignoranti per quanto riguarda la religione ed estranee al sacro e al corpo degli amministratori del sacro, è all'origine dell'opposizione tra il *sacro* e il *profano*, e dunque anche tra la manipolazione legit-

30. Si può consultare al riguardo il resoconto del dibattito tra Claude Lévi-Strauss e Paul Ricoeur («Esprit», nov. 1963, pp. 628-653), da cui si evince chiaramente come la questione della specificità delle produzioni del sacerdozio sia elusa sia dal filosofo, preoccupato di salvare l'irriducibilità della tradizione biblica (A), sia dall'etnologo che, benché riconosca esplicitamente il *lavoro religioso degli specialisti* (B), lo elimina dalla sua analisi: (A) «per quanto mi riguarda mi colpisce il fatto che tutti gli esempi siano tratti dall'area geografica che è stata quella del cosiddetto totemismo, e mai dal pensiero semitico, preellenico o indoeuropeo [...]. Mi domando se il fondo mitico in cui ci radichiamo – fondo semitico (egiziano, babilonese, aramaico, ebraico), fondo proto-ellenico, fondo indoeuropeo – si presti così facilmente alla stessa operazione o meglio, [...] vi si presta senz'altro, ma lo fa senza riserve?» (p. 607). (B) «L'Antico Testamento, che certamente opera con dei materiali mitici, li recupera in funzione di un fine altro da quello originario. I redattori nell'interpretarli li hanno indubbiamente deformati; questi miti sono dunque stati sottoposti, come molto bene dice il signor Ricoeur, a un'operazione intellettuale. Bisognerebbe cominciare da un lavoro preliminare, che si proponga di rinvenire il residuo mitologico e arcaico soggiacente alla letteratura biblica, cosa che evidentemente può soltanto essere opera di uno specialista» (p. 631). «Di miti storicizzati il mondo ce ne fa conoscere molti; è del tutto sorprendente, per esempio, che la mitologia degli Indiani Zuni del sud-ovest degli Stati Uniti sia stata "storicizzata" [...] da alcuni teologi indigeni in un modo paragonabile a quello con cui altri teologi hanno agito a partire dai miti degli antenati di Israele (p. 636)».

tima (religione) e la manipolazione profana e profanatrice (magia o stregoneria) del sacro, con quest'ultima a indicare ora una *profanazione oggettiva*, ossia la magia o la stregoneria come religione dominata, ora una *profanazione intenzionale*, vale a dire la magia come anti-religione o religione capovolta.

Poiché la religione, come ogni sistema simbolico, è predisposta ad assolvere una funzione di associazione e dissociazione, o meglio di distinzione, un sistema di pratiche e di credenze apparirà come *magia* o come *stregoneria*, nel senso di religione inferiore, ogni volta che occupa una posizione dominata nella struttura dei rapporti di forza simbolica, cioè nel sistema delle relazioni tra i sistemi di pratiche e credenze propri di una data formazione sociale. Donde il fatto che si designa comunemente come magia o una religione inferiore e antica, quindi *primitiva*, o una religione inferiore e contemporanea, dunque *profana* (nel senso qui di *volgare*) e profanatrice. Pertanto, se la comparsa di un'ideologia religiosa ha per effetto di ridurre gli antichi miti allo stato di magia o di stregoneria, è la soppressione di un culto, sotto l'influenza di un potere politico o ecclesiastico e a vantaggio di un'altra religione, che, come ha notato Weber, degradando gli antichi dèi al rango di demoni, ha generato il più delle volte l'opposizione tra religione e magia[31]. C'è dunque da chiedersi se, quando ricorre all'opposizione tra magia e religione per distinguere tra loro formazioni sociali dotate di apparati religiosi diversamente sviluppati e sistemi di rappresentazione religiosa diversamente moralizzati e sistematizzati, la tradizione etnologica abbia realmente rotto con questa accezione primaria e primitiva. D'altra parte, il fatto che, all'interno di una stessa formazione sociale, l'opposizione tra religione e magia, tra sacro e profano, tra manipolazione legittima e manipolazione profana del sacro, dissimuli l'opposizione tra differenze di competenza religiosa connesse alla struttura della distribuzione del capitale, non si rende mai così evidente come nella relazione tra il confucianesimo e la religiosità delle classi popolari cinesi, respinte nel dominio della magia dal disprezzo e dalla diffidenza dei dotti che elaborano il raffinato rituale della religione di Stato e impongono il dominio e la legittimità delle loro dottrine e delle loro teorie

31. M. Weber, *Wirtschaft,* cit., vol. I, p. 335 [trad. it., vol. I, p. 432].

sociali – nonostante qualche vittoria, locale e provvisoria, da parte dei preti taoisti e buddisti, le cui dottrine e pratiche sono più prossime agli interessi religiosi delle masse[32]. Stanti, da un lato, la relazione che unisce il livello di sistematizzazione e di moralizzazione della religione al grado di sviluppo dell'apparato religioso, e dall'altro quella che lega i progressi della divisione del lavoro religioso ai progressi della divisione del lavoro e dell'urbanizzazione, si comprende come la maggior parte degli autori tendano ad attribuire alla magia delle caratteristiche che sono quelle dei sistemi di pratiche e rappresentazioni propri delle formazioni sociali economicamente meno sviluppate o delle classi sociali più svantaggiate delle società divise in classi[33]. Se la più parte degli autori è unanime nel riconoscere le pratiche magiche dal fatto che si pongono degli obiettivi concreti e specifici, parziali e immediati (di contro ai fini più astratti, generali e lontani che caratterizzerebbero la religione), dal fatto che originano da un'intenzione di coercizione o di manipolazione dei poteri soprannaturali (di contro, poniamo, alle disposizioni propiziatorie e contemplative della «preghiera») o che restano chiuse nel formalismo e nel ritualismo del *do ut des*[34], è perché tutti questi tratti – che si spiegano a partire da condizioni di esistenza dominate da un'urgenza economica tale da precludere qualunque presa di distanza dal presente e dai bisogni immediati, nonché poco favorevoli allo sviluppo delle competenze colte in ambito religioso – è evidentemente più facile riscontrarli nelle società o nelle classi sociali più sprovviste sul piano economico e perciò stesso predisposte a occupare una posizione dominata nei rapporti di forza materiali e simbolici. Ma direi di più: ogni pratica o credenza dominata è destinata ad apparire come *profanatrice* nella misura in cui, in

32. Id., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tübingen, Mohr, 1920, vol. I, pp. 276-536 [trad. it. *Sociologia della religione*, a cura di P. Rossi, Milano, Edizioni di Comunità, 1982, vol. II, pp. 45-313].

33. Probabilmente non c'è formazione sociale che, per quanto modesto sia lo sviluppo del suo apparato religioso, ignori quell'opposizione che Durkheim, sulla scia di Robertson Smith, stabiliva tra la religione istituzionalmente stabilita, espressione patente e legittima delle credenze e dei valori comuni del gruppo, e la magia quale insieme di credenze e di pratiche caratteristiche di gruppi o categorie dominate (come le donne) oppure occupanti *posizioni sociali strutturalmente ambigue* (come il fabbro o la donna anziana nelle società berbere).

34. M. Weber, *Wirtschaft* cit., vol. I, pp. 368-369 [trad. it., vol. I, pp. 471-473].

ragione della sua stessa esistenza e senza alcuna intenzione di profanazione, essa rappresenta un'oggettiva contestazione del monopolio della gestione del sacro, e di conseguenza della *legittimità* dei detentori di tale monopolio: di fatto, la sua sopravvivenza è sempre una resistenza, in quanto espressione del rifiuto di lasciarsi spossessare degli strumenti religiosi di produzione. Ecco che allora la magia ispirata da un'intenzione di profanazione non è che il confine o, più precisamente, la verità della magia come profanazione oggettiva: «La magia», scrive Durkheim, «pone una specie di piacere professionale nel profanare le cose sante; nei riti essa assume una posizione opposta a quella delle cerimonie religiose»[35]. Lo stregone va fino in fondo alla logica di contestazione del monopolio quando raddoppia il sacrilegio derivante dal mettere in relazione un agente profano con un oggetto sacro con l'atto di invertire o scimmiottare le operazioni delicate e complesse cui i detentori del monopolio della manipolazione dei beni religiosi attendono per legittimare l'attivazione di un tale rapporto.

2. *L'interesse propriamente religioso*

2.1. In quanto sistema simbolico strutturato funzionante come principio di strutturazione che: (1) nel momento stesso in cui la esprime, costruisce l'esperienza in forma di *logica allo stato pratico*, di condizione impensata di ogni pensiero e di *problematica implicita* – ossia di sistema di questioni indiscusse delimitanti il campo di ciò che merita essere discusso di contro a ciò che è fuori discussione, e quindi ammesso senza discussione – e che, (2) in virtù dell'effetto di *consacrazione* (o di legittimazione) prodotto dalla semplice *esplicitazione*, impone un *cambio di natura* al sistema delle disposizioni verso i mondi naturale e sociale inculcate dalle condizioni di esistenza, trasformando in particolare l'*ethos* come sistema di schemi impliciti di azione e valutazione in *etica* come insieme sistematizzato e razionalizzato di norme esplicite, la religione è predisposta ad assumere una *funzione ideologica*: funzione cioè *pratica e politica di assolutizzazione del relativo e di legittimazione dell'arbitrario* che può svolgere solamente nella misura in cui essa assicura una funzione *logica e gnoseologica*

35. E. Durkheim, *Formes* cit., pp. 59-60 [trad. it., p. 46].

e che consiste nell'accrescere la forza materiale o simbolica in grado di essere mobilitata da un gruppo o da una classe tramite legittimazione di tutto ciò che definisce socialmente questo gruppo o questa classe – ossia di tutte le proprietà distintive di un modo di esistere tra i tanti, tratti perciò stesso *arbitrari* che al gruppo o alla classe si associano *per il fatto stesso che occupano una determinata posizione nella struttura sociale* (*effetto di consacrazione* nei termini di una sacralizzazione tramite «naturalizzazione» ed eternizzazione).

2.1.1. La religione esercita un effetto di consacrazione in due modi: (*a*) trasformando in limiti di diritto, tramite le sue sanzioni santificanti, i limiti e le barriere economiche e politiche di fatto, e contribuendo, in particolare, alla *manipolazione simbolica delle aspirazioni* che tende ad assicurare l'adeguamento delle speranze vissute alla possibilità oggettive; (*b*) inculcando un sistema di pratiche e di rappresentazioni consacrate la cui struttura (strutturata) riproduce in forma trasfigurata, quindi irriconoscibile, la struttura dei rapporti economici e sociali vigenti in una data formazione sociale.

La religione non può produrre l'oggettività che produce (in quanto struttura strutturata) che producendo il *misconoscimento dei limiti* della conoscenza che essa stessa rende possibile, e dunque apportando il rinforzo simbolico delle sue sanzioni ai limiti e alla barriere logiche e gnoseologiche imposte da un tipo determinato di condizioni materiali di esistenza (effetto di conoscenza-misconoscimento).

Si deve aver cura di non confondere l'effetto di consacrazione che ogni sistema di pratiche e rappresentazioni religiose tende a esercitare – in modo diretto o immediato, nel caso della religiosità delle classi dominanti, in maniera indiretta, laddove è questione della religiosità delle classi dominate – con l'effetto di conoscenza-misconoscimento che qualunque sistema di pratiche e rappresentazioni religiose necessariamente esercita per il fatto stesso di imporre una problematica e che rappresenta probabilmente la più nascosta forma di mediazione attraverso la quale si produce l'effetto di consacrazione; gli schemi di pensiero e di percezione che sono costitutivi della problematica religiosa possono produrre l'oggettività che producono solo producendo il misconoscimento dei limiti della conoscenza che rendono possibile (cioè l'adesione immediata, nelle modalità della

credenza, al mondo della tradizione vissuto come «mondo naturale»), nonché dell'arbitrario della problematica in quanto sistema di questioni che non è mai messo in discussione. In virtù di ciò, non si può, senza per questo cadere in contraddizione, attribuire alla religiosità popolare una funzione mistificatrice di spostamento dei conflitti politici e al contempo scorgere in un certo tipo di movimenti religiosi, come le eresie medievali, una forma mascherata della lotta di classe, a meno di prendere in considerazione, cosa che Engels non fa, l'effetto di conoscenza-misconoscimento, che è come dire ogni singola conseguenza del fatto che la lotta di classe non può compiersi, in un momento storico dato, se non assumendo la forma e mutuando il linguaggio (non la «maschera») della guerra di religione. In sostanza, le guerre di religione non sono né le «violente controversie teologiche» che in esse per lo più si ravvisano né i conflitti di «interessi materiali di classe» che Engels vi rinviene: sono le due cose assieme dato che le categorie teologiche del pensiero sono ciò che rende impossibile pensare e condurre la lotta di classe in quanto tale, permettendo di pensarla e condurla come guerra di religione. Allo stesso modo in cui, sul piano pratico, l'alchimia religiosa fa «di necessità virtù», ovvero, per dirla con William James, «rende facile e lieto ciò che in ogni caso è inevitabile», così, in ambito gnoseologico, essa fa «di necessità ragione» trasformando le barriere sociali che definiscono l'«impensabile» in limiti logici, eterni e necessari. Così, ad esempio, si potrebbe facilmente mostrare che, come suggerisce Paul Radin, la rappresentazione della relazione tra l'uomo e le potenze soprannaturali proposta dalle differenti religioni *non può superare i limiti* imposti dalla logica che regola lo scambio dei beni nel gruppo o nella classe in questione[36]: tutto sembrerebbe far credere che la rappresentazione «eucaristica» del sacrificio, quasi del tutto sconosciuta nelle società primitive, dove gli scambi obbediscono alla legge del dono e del contro-dono, e altresì nelle classi contadine che, come osserva Weber, nella loro interazioni col dio e col prete, tendono a obbedire a «un'etica rigidamente formalistica del *do ut des*», potesse svilupparsi solo una volta trasformate le strutture dello scambio economico, in particolare con lo

36. P. Radin, *Primitive Religion* cit., pp. 182-183.

sviluppo del commercio e dell'artigianato urbano, il quale, instaurando la relazione col *cliente*, rende possibile la concezione di una moralizzazione calcolatrice delle relazioni tra l'uomo e la divinità. Ed è noto l'effetto di consacrazione che a sua volta può esercitare, in ambito non solo pratico ma anche teorico, la trasfigurazione religiosa dell'ethos ascetico della classe borghese nascente in un etica religiosa dell'ascesi intramondana.

2.2. L'aspetto dell'*interesse religioso* che pertiene alla sociologia, ossia l'interesse che un gruppo o una classe trova in un tipo determinato di pratica o di credenza religiosa, e, in particolare, nella produzione, riproduzione, diffusione e consumo di un tipo determinato di bene di salvezza (incluso lo stesso messaggio religioso), è funzionale al rinforzo che il potere di legittimazione dell'arbitrario, che una data religione detiene, può apportare alla forza materiale e simbolica in grado di essere mobilitata da questo gruppo o da questa classe, legittimando così le proprietà materiali o simboliche connesse a una posizione specifica nella struttura sociale. Di conseguenza, la generica funzione di legittimazione per definizione non può compiersi senza specificarsi in funzione degli interessi religiosi inerenti alle differenti posizioni nella struttura sociale.

Se esiste qualcosa come delle funzioni sociali della religione, e se, conseguentemente, la religione è sottoponibile ad analisi sociologica, è perché i laici non si attendono da essa – o perlomeno non solo – delle giustificazioni per la propria esistenza atte a strapparli dall'angoscia esistenziale della contingenza e dell'emarginazione, quando non dalla miseria biologica, dalla malattia, dalla sofferenza o dalla morte, quanto soprattutto delle giustificazioni al fatto di esistere in una determinata posizione sociale e di esistere come esistono, cioè con tutte le proprietà che sono loro socialmente associate. La questione dell'origine del male (*unde malum et quare?*), che, Weber insegna, come interrogativo sul senso dell'esistenza umana si riscontra solo tra le classi privilegiate, sempre in cerca di una «teodicea della loro buona sorte», è fondamentalmente un'interrogazione sociale sulle cause e sulle ragioni di ingiustizie o privilegi sociali: le *teodicee* sono sempre delle *sociodicee*. A coloro che giudicheranno riduttiva questa teoria delle funzioni della religione, sarà sufficiente

segnalare che le variazioni delle funzioni oggettivamente attribuite alla religione dalle differenti classi sociali in varie società e in epoche differenti indicano come espressione di *etnocentrismo* le teorie che mettono in primo piano le *funzioni psicologiche* (o «personali») della religione: è solo con lo sviluppo della borghesia urbana, portata a interpretare la storia e l'esistenza umana come il risultato del merito o del demerito della persona, piuttosto che come l'effetto della fortuna o del destino, che la religiosità assume quel carattere intensamente personale troppo spesso considerato come inerente all'essenza di ogni esperienza religiosa. Basta dunque costruire il fatto religioso in modo strettamente sociologico, ovvero come l'espressione legittimante di una posizione sociale, per cogliere le condizioni sociali di possibilità, e quindi anche i limiti, degli altri tipi di costruzione, e in particolare di quella che si può definire fenomenologica e che, nel suo sforzo di sottomettersi alla verità vissuta dell'esperienza religiosa come esperienza personale irriducibile alle sue funzioni esterne, omette di operare un'ultima «riduzione», quella delle condizioni sociali che devono essere soddisfatte perché tale esperienza vissuta risulti possibile. Come la virtù per Aristotele, la religiosità personale (ma più generalmente ogni forma di «vita interiore») «richiede un certo agio». La questione della salvezza personale o dell'esistenza del male, dell'angoscia della morte o del senso della sofferenza, e così tutti gli interrogativi situati al confine tra la «psicologia» e la metafisica che ne costituiscono la forma secolarizzata e che sono prodotti e trattati, con metodi ed esiti differenti, dai confessori e dai predicatori, dagli psicologi e dagli psicanalisti, dai romanzieri e dai consulenti matrimoniali – per tacere dei settimanali femminili –, hanno come loro condizione sociale di possibilità lo sviluppo dell'interesse per i problemi di coscienza e un incremento della sensibilità per le miserie della condizione umana; interesse e sensibilità la cui maturazione non è a sua volta possibile che in presenza di un certo tipo di condizioni materiali di esistenza. Il contrasto tra la rappresentazione del Paradiso come luogo di felicità individuale e la speranza millenaristica di un sovvertimento dell'ordine sociale che assilla la fede popolare è il medesimo che oppone la rivolta «metafisica» contro l'assurdità dell'esistenza umana e contro le sole «alienazioni» universali – quelle che la situazione di privilegio non abolisce mai

del tutto e che anzi può persino raddoppiare sviluppando l'abitudine a esprimerle, ad analizzarle e, di conseguenza, ad avvertirle – alla rassegnazione dei diseredati di fronte al comune destino di sofferenze, separazioni e solitudine: tutte queste opposizioni parallele originano dal contrasto tra le condizioni materiali di esistenza e le posizioni sociali in cui si generano questi due opposti tipi di rappresentazioni trasfigurate dell'ordine sociale e del suo futuro.

Se oggi la rappresentazione del Paradiso come luogo di felicità individuale si attaglia meglio alle istanze religiose della piccola borghesia che a quelle delle sue frazioni dominanti, così ben disposte verso l'escatologia scientista di un Teilhard de Chardin come verso la futurologia dei pianificatori prospettivisti, è perché, fa notare Reinhold Niebuhr, il «millenarismo evoluzionista è sempre la speranza delle classi sistemate e privilegiate, che pensano di essere troppo razionali per poter ammettere l'idea dell'emergere improvviso dell'assoluto nella storia», per le quali «l'ideale è nella storia, che marcia verso il suo supremo trionfo», e che «identificano Dio con la natura, il reale con l'ideale non perché le concezioni dualistiche delle religioni classiche siano troppo irrazionali per loro (anche se sono irrazionali), ma perché non soffrono come i diseredati delle brutalità della società in cui vivono e perciò non hanno una visione così catastrofica della storia che è loro contemporanea»[37].

2.2.1. Posto che l'interesse religioso si radica nel bisogno di legittimazione delle proprietà inerenti a un determinato tipo di condizioni di esistenza e di posizione nella struttura sociale, le funzioni sociali che la religione svolge per un gruppo o una classe di persone si differenziano necessariamente in relazione alla posizione che questo gruppo o questa classe occupa (*a*) nella struttura dei rapporti di classe e (*b*) nella divisione del lavoro religioso.

2.2.1.1. Le relazioni di *transazione* che si stabiliscono tra gli specialisti e i laici in funzione di interessi diversi e le relazioni di *concorrenza* che oppongono tra loro i vari specialisti all'interno del campo religioso costituiscono il principio

37. R. Niebuhr, *Moral Man and Immoral Society*, New York, Charles Scribner's Sons, 1932, p. 62 [trad. it. *Uomo morale e società immorale*, a cura di R. Ronza, Milano, Jaca Book, 1968, p. 50].

della dinamica del campo religioso e, di conseguenza, delle trasformazioni dell'ideologia religiosa.

2.2.2. Posto che l'interesse religioso si radica nel bisogno di legittimazione delle proprietà materiali e simboliche inerenti a un determinato tipo di condizioni di esistenza e di posizione nella struttura sociale, dipendendo dunque strettamente da questa posizione, il messaggio religioso più capace di soddisfare l'interesse religioso di un dato gruppo di laici – quindi di esercitare su di esso l'effetto prettamente simbolico di mobilitazione derivante dal potere di assolutizzazione del relativo e legittimazione dell'arbitrario – è quello che gli procura un (quasi) sistema di giustificazione delle proprietà che gli sono oggettivamente inerenti nella misura in cui occupa una determinata posizione nella struttura sociale.

Dedotta direttamente da una definizione strettamente sociologica della funzione della religione, questa affermazione trova la sua validazione empirica nell'armonia quasi miracolosa che sempre si osserva tra la forma che le pratiche e le credenze religiose assumono in una data società a un dato momento del tempo e gli interessi propriamente religiosi di quella che in quel momento è la sua clientela privilegiata. Così, per esempio, se «la nobiltà guerriera e tutte le forze feudali non tendono a divenire portatrici di un'etica religiosa razionale», è perché, osserva Weber, «concetti come quelli di "colpa", "redenzione", "umiltà" religiosa sono non soltanto estranei ma contrari al senso di orgoglio di tutti gli strati politici dominanti, e particolarmente della nobiltà guerriera»[38]. Tale armonia è il risultato di una *ricezione selettiva* che implica necessariamente una *reinterpretazione* il cui principio altro non è che la posizione occupata nella struttura sociale; tutto questo nella misura in cui gli schemi di percezione e di pensiero, che costituiscono la condizione della ricezione e ne definiscono altresì i limiti, sono il prodotto delle condizioni di esistenza associate a questa posizione (*habitus* di classe o di gruppo). Altrimenti detto, la circolazione del messaggio religioso implica necessariamente una reinterpretazione che può essere opera consapevole di specialisti (così è la volgarizzazione religiosa ai fini dell'evangelizzazione) oppure essere inconsciamente effettuata dalle sole leggi della diffusione

38. M. Weber, *Wirtschaft* cit., vol. I, p. 371 [trad. it., vol. I, p. 475].

culturale (è il caso della «volgarizzazione» risultante dalla divulgazione): essa è tanto maggiore quanto più grande è la distanza economica, sociale e culturale tra il gruppo dei produttori, il gruppo dei divulgatori e il gruppo dei destinatari. Ne consegue che la forma assunta dalla struttura di pratiche e di credenze religiose a una data epoca (la religione storica) può essere anche molto lontana dal contenuto originale del messaggio e che può essere interamente compresa solo se riferita alla struttura completa delle relazioni di produzione, di riproduzione, di circolazione e di appropriazione del messaggio, nonché alla storia di questa struttura[39]. Per questa ragione Ernst Troeltsch conclude la sua monumentale storia dell'insegnamento sociale delle chiese cristiane affermando che è estremamente difficile «trovare nell'etica cristiana un contenuto permanente e assoluto», perché, presso ogni formazione sociale e in qualunque epoca, la visione del mondo e il dogma cristiano dipendono per intero dalle condizioni sociali che caratterizzano i diversi gruppi sociali o classi nella misura in cui questi devono adattarsi a tali condizioni per padroneggiarle[40]. Esattamente come le credenze e le pratiche più comunemente designate come cristiane (e che in comune hanno poco più del nome) devono la loro sopravvivenza nel tempo al fatto di seguitare a cambiare man mano che cambiano le funzioni che svolgono presso i gruppi sempre rinnovati che le accolgono, allo stesso tempo le rappresentazioni e le condotte religiose che si richiamano a uno stesso

39. Questo spiega perché il tentativo di Max Weber di caratterizzare le grandi religioni universali tramite i gruppi professionali o le classi che hanno svolto una parte determinante nella loro propagazione ha soprattutto un valore suggestivo, nella misura in cui indica la nota caratteristica di ciascuno dei grandi messaggi originali: «Se vogliamo ora designare con una parola le fasce che furono rappresentanti e propagatrici delle cosiddette religioni universali, possiamo riferirci per il confucianesimo al burocrate ordinatore del mondo, per l'induismo al mago ordinatore del mondo, per il buddismo al monaco mendicante percorritore del mondo, per l'islam al guerriero conquistatore del mondo, per l'ebraismo al commerciante nomade, e per il cristianesimo al lavoratore di bottega nomade. E tutti non già come esponenti di una professione o di "interessi di classe" materiali, ma come *portatori ideologici (ideologische Träger)* di una qualche etica o di una dottrina di salvezza *in felice accordo con la loro posizione sociale*» (M. Weber, *Wirtschaft* cit., vol. I, pp. 400-401) [trad. it., vol. I, p. 511; corsivo di Bourdieu].

40. E. Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, in *Gesammelte Schriften von E. Troeltsch*, Tübingen, Mohr, 1923-25, vol. I [trad. it. *Le dottrine sociali delle chiese e dei gruppi cristiani*, a cura di G. Sanna, Firenze, La Nuova Italia, 1960, 2 voll.].

e unico messaggio originale devono la loro diffusione allo spazio sociale al solo fatto di ricevere dei significati e delle funzioni radicalmente differenti presso i differenti gruppi o classi: ecco che allora l'unità di facciata della Chiesa cattolica nel tredicesimo secolo non deve celare l'esistenza di autentici scismi o eresie *interne* che consentivano alla Chiesa di dare una risposta apparentemente unitaria a interessi e esigenze radicalmente diversi (contribuendo così a occultare le differenze).

2.2.2.1. Entro una società divisa in classi, *la struttura dei sistemi di rappresentazioni e di pratiche religiose* propri dei differenti gruppi o classi contribuisce alla perpetuazione e alla riproduzione dell'ordine sociale (inteso come struttura dei rapporti stabiliti tra i gruppi e le classi) contribuendo a consacrarlo, cioè a sanzionarlo e a santificarlo; questo perché, quand'anche si presenti come ufficialmente una e indivisibile, essa si organizza in rapporto a due posizioni polari, e cioè: (1) i sistemi di pratiche e rappresentazioni (religiosità dominante) tendenti a giustificare l'esistenza delle classi dominanti in quanto dominanti e (2) i sistemi di pratiche e rappresentazioni (religiosità dominata) che tendono a imporre ai dominati un riconoscimento della legittimità del dominio fondato sul misconoscimento dell'arbitrario del dominio medesimo e dei suoi modi di espressione simbolica (ossia lo stile di vita e la religiosità delle classi dominanti). In questo modo essa concorre al rafforzamento simbolico della rappresentazione dominata del mondo politico, nonché dell'ethos della *rassegnazione* e della *rinuncia* direttamente inculcato dalle condizioni di esistenza – si veda la propensione a commisurare le speranze alle possibilità iscritte in queste condizioni –, per effetto di tecniche di manipolazione simbolica delle aspirazioni assai differenti tra loro (per quanto convergenti), come lo spostamento delle aspirazioni e dei conflitti tramite compensazione e trasfigurazione simbolica (promessa di salvezza) o la trasformazione del destino in scelta (esaltazione dell'ascetismo).

La struttura dei sistemi di rappresentazioni e di pratiche può trovare un elemento di rinforzo della sua efficacia mistificatrice nel fatto di apparire unitaria, operando in modo da occultare sotto un minimum di dogmi e di riti comuni interpretazioni radicalmente opposte delle risposte tradizio-

nali alle più fondamentali questioni dell'esistenza. Non esiste grande religione universale che non esibisca una tale pluralità di significati e funzioni: che si tratti del giudaismo, che, come ha mostrato Louis Finkelstein, nell'opposizione tra le tradizioni farisaica e profetica serba tracce delle tensioni e dei conflitti economici e culturali tra pastori seminomadi e agricoltori sedentari, tra gruppi senza terra e grandi proprietari, tra artigiani e nobili urbani[41]; o dell'induismo, diversamente interpretato nei diversi livelli della gerarchia sociale; del buddismo giapponese con le sue innumerevoli sette, o infine del cristianesimo, un ibrido fatto di elementi mutuati dalla tradizione giudaica, dall'umanesimo greco e da diversi culti iniziatici, la cui trasmissione, nota Weber, fu inizialmente opera di artigiani itineranti, prima di trasformarsi, al suo apogeo, nella religione del monaco e del guerriero, del servo e del nobile, dell'artigiano e del mercante. L'unità apparente di questi sistemi profondamente differenti è tanto più facile da preservare in quanto gli stessi concetti e le stesse pratiche tendono ad assumere dei *significati opposti* quando si tratta di esprimere delle esperienze sociali radicalmente antitetiche: si pensi per esempio alla «rassegnazione», che, per alcuni, è la prima lezione di vita, mentre per altri deve essere faticosamente conquistata contro l'attitudine alla rivolta dinnanzi alle forme universali dell'inevitabile. Probabilmente *l'effetto di ambiguità*, che si produce per forza e senza che si debba esplicitamente ricercarlo ogni volta che un unico messaggio è interpretato in rapporto a condizioni di esistenza opposte, non è che una delle mediazioni tramite cui si produce l'effetto di imposizione che ogni religione esercita.

2.3. Posto che una pratica o un'ideologia religiosa non può per definizione esercitare l'effetto propriamente religioso di mobilitazione, connesso all'effetto di consacrazione, che nella misura in cui l'interesse politico che la determina e la sostiene resta celato tanto a chi la produce che a chi l'accoglie, la *credenza* nell'efficacia simbolica delle pratiche e delle rappresentazioni religiose fa parte delle condizioni di tale efficacia.

41. L. Finkelstein, *The Pharisees: The Sociological Background of their Faith*, New York, Harper & Bros., 1949, 2 voll.

Senza pretendere di rendere pienamente conto delle relazioni tra la *credenza* e l'*efficacia simbolica* delle pratiche e delle ideologie religiose – cosa che richiederebbe di prendere in considerazione le funzioni e gli effetti psicologici, o addirittura psicosomatici, della credenza[42] –, ci si vorrebbe limitare a suggerire che la spiegazione delle pratiche e delle credenze religiose in riferimento all'interesse religioso dei produttori e dei consumatori può rendere ragione della credenza stessa: ciò diventa subito chiaro una volta che si è compreso che, siccome il principio stesso dell'effetto di consacrazione risiede nel fatto che l'ideologia e la pratica religiose svolgono una funzione di conoscenza-misconoscimento, gli specialisti religiosi devono necessariamente nascondere a se stessi e agli altri il fatto che le loro lotte hanno per posta degli interessi politici; posto che da tale occultamento dipende l'efficacia simbolica che possono esercitare in queste lotte, essi hanno dunque un interesse politico a nascondere e a nascondersi i loro interessi politici (o «temporali», per esprimersi nel linguaggio «indigeno»)[43]. Così pure bisogna forse riservare il nome di *carisma* per designare le proprietà simboliche (prima fra tutte, l'efficacia simbolica) che gli agenti religiosi acquistano nella misura in cui aderiscono all'ideologia del carisma, e cioè per indicare *il potere simbolico che deriva loro dal fatto di credere nel proprio potere simbolico*: se bisogna negare al carisma lo statuto di una teoria sociologica della profezia, resta il fatto che ogni teoria della profezia deve fare spazio al carisma in qualità di *ideologia professionale* del profeta che rappresenta la condizione dell'efficacia specifica della profezia, proprio perché essa allo stesso tempo sostiene la fede del profeta nella sua stessa «missione» e gli fornisce i princìpi della sua etica professionale, ossia il rifiuto conclamato

42. Cfr. C. Lévi-Strauss, *Anthropologie* cit., capp. IX e X, pp. 183-226 [trad. it., pp. 189-230].

43. Sarà sufficiente riportare qui sotto la preghiera che una comunità indigena del Punjab, rinomata per la sua devozione, rivolge al suo santo patrono: «Un uomo affamato non può praticare il tuo culto / Riprenditi il tuo rosario. / Non ti chiedo che la polvere dai piedi del Santo. / Fa' che io non abbia debiti. / Ti chiedo due *seer* di farina, / Un quarto di *seer* di burro e di sale. / Ti chiedo la metà di un *seer* di *dhal*, / Che mi sfamerà due volte al giorno. / Ti chiedo un letto con quattro gambe, / Un cuscino e un materasso. / Ti chiedo un perizoma per me / E allora il tuo schiavo ti servirà con devozione. / Non sono mai stato avido. / Non amo nient'altro che il tuo nome» (P. Radin, *Primitive Religion* cit., pp. 305-306)

degli interessi temporali. E se l'ideologia della rivelazione, dell'ispirazione o della missione è la forma per eccellenza dell'ideologia carismatica, è solo perché la convinzione del profeta contribuisce all'operazione di inversione e trasfigurazione che il discorso profetico compie imponendo una rappresentazione della sua stessa genesi che fa discendere dal cielo ciò che esso stesso dalla terra vi proietta. Tuttavia, questo non significa soltanto che colui che chiede di essere creduto sulla parola deve avere l'aria di chi crede nella sua parola, o che colui che professa di imporre la fede con i suoi discorsi deve manifestare, nel suo discorso o nella sua condotta, la fede che nutre nel suo discorso; o ancora che il potere di esprimere o di imporre, tramite il discorso o l'azione oratoria, la fede nella verità del discorso fornisce il principale contributo al potere di persuasione del discorso medesimo. Probabilmente il principio della relazione tra l'interesse, la credenza e il potere simbolico va cercato in quello che Lévi-Strauss chiama «il complesso sciamanico», vale a dire nella dialettica tra esperienza interiore e immagine sociale, in quella circolazione quasi magica di poteri nel corso della quale il gruppo produce e proietta il potere simbolico che si eserciterà su di esso e al termine della quale si costituisce, per il profeta come per i suoi adepti, l'esperienza del potere profetico in cui si esaurisce tutta la realtà di questo potere[44]. E tuttavia, approfondendo lo sguardo, come non vedere che la dialettica tra esperienza interiore e immagine sociale non è che la faccia visibile della *dialettica tra fede e cattiva fede* (nel senso di un mentire a se stesso, individuale o collettivo) che è alla base dei giochi di maschere, dei giochi di specchi e dei giochi di maschere davanti allo specchio volti a fornire agli individui e ai gruppi costretti alla rimozione interessata

44. «Quesalid non è diventato un grande stregone perché guariva i suoi malati, egli guariva i suoi malati perché era diventato un grande stregone» (C. Lévi-Strauss, *Anthropologie* cit., p. 198) [trad. it., p. 203]. Per figurarsi meglio questa dialettica, bisognerebbe analizzare i rapporti oggettivi e le interazioni che, *grosso modo* [in italiano nel testo] dopo Duchamp, legano il pittore al suo pubblico, e che oggi trovano la loro forma archetipica tra i partigiani dell'arte povera o dell'arte concettuale, portati a «vendere» la loro convinzione o la loro sincerità come unica ed estrema garanzia della loro pretesa a sancire l'appartenenza di un oggetto qualunque alla classe delle opere d'arte; oppure, che poi in fondo è lo stesso, a reclamare il monopolio della produzione artistica per il solo fatto di produrre *da artisti, cioè pensandosi e dichiarandosi artisti, un oggetto deliberatamente qualunque e che chiunque potrebbe produrre.*

dell'interesse temporale (economico ma anche sessuale) le vie traverse di un irreprensibile appagamento spirituale? La forza della rimozione non è mai così grande e il lavoro di trasfigurazione così importante come in quegli ambiti del sociale in cui la funzione conclamata e l'esperienza vissuta contraddicono *sic et simpliciter* la verità oggettiva della pratica. E il successo dell'impresa, equivalente alla forza della credenza, dipende dal tasso di collaborazione del gruppo all'impresa individuale dell'occultamento, e dunque dell'interesse che esso ha nel vedere celata la contraddizione. In altri termini, il mentire a se stessi, che ogni fede (e più in generale ogni ideologia) comporta, ha possibilità di successo solo se la cattiva fede individuale è mantenuta e sorretta dalla cattiva fede collettiva. Diceva Mauss che «è sempre la società che ricompensa se stessa con la falsa moneta del proprio sogno»; solo ed esclusivamente la società, dal momento che essa soltanto può organizzare *la falsa circolazione di falsa moneta* che, dando l'illusione dell'oggettività, distingue la follia quale credenza privata dalla fede come credenza riconosciuta, cioè come *ortodossia*, opinione e credenza (*doxa*) rette (e, se si vuole, di destra)[45], che prendono il mondo naturale e il mondo sociale nel modo in cui richiedono di essere presi, ossia come *cose che van da sé*. È in questa logica che occorre porre la questione delle condizioni del successo del profeta, il quale si colloca esattamente al confine incerto *tra l'anormale e lo straordinario*, e le cui condotte eccentriche e strane possono essere ammirate in quanto *fuori dal comune* o disprezzate perché *estranee al senso comune*[46].

45. [Il gioco di parole francese, *droites / de droite*, non è riproducibile in italiano].

46. Si pensi a quel tale profeta di cui parla Evans-Pritchard, che viveva nella boscaglia nutrendosi di escrementi umani e animali e che correva su e giù per la sua stalla, o a quell'altro che passava tutto il giorno a gridare dall'alto della piramide di terra e di rottami che lui stesso aveva eretto (E. Evans-Pritchard, *Nuer Religion*, Oxford, Clarendon Press, 1956, pp. 305-307). Analogamente, ne *Il giudaismo antico*, Max Weber descrive i profeti biblici scendere in strada a coprire gli alti notabili del giudaismo di invettive personali, minacce e insulti, esibendo tutti i segni della più forsennata passione. Vari stati patologici precedevano questi momenti di alta ispirazione: Ezechiele si colpiva i fianchi e pestava i piedi per terra; a seguito di una delle sue visioni, rimase paralizzato per sette giorni; si sentiva fluttuare in aria. Geremia si comportava come un ubriaco. Molti profeti sperimentavano delle allucinazioni visive e uditive: cadevano in stati di ipnosi e si lanciavano in discorsi sfrenati.

3. *Funzione specifica e funzionamento del campo religioso*

Il *capitale religioso* è ciò che, in funzione della loro posizione nella struttura della distribuzione del capitale di autorità propriamente religiosa, le differenti istanze religiose – individui o istituzioni che siano – possono investire nella concorrenza per il monopolio della gestione dei beni di salvezza e dell'esercizio legittimo del potere religioso, inteso questo come potere di modificare durevolmente le rappresentazioni e le pratiche dei laici inculcando loro un *habitus* religioso, principio generatore di tutti i pensieri, le percezioni e le azioni conformi alle norme di una rappresentazione religiosa del mondo naturale e soprannaturale, cioè oggettivamente e esclusivamente accomodati ai princìpi di una visione politica del mondo sociale. Tale capitale, da un lato, dipende dallo stato, registrato a un dato momento del tempo, della struttura delle relazioni oggettive tra la *domanda religiosa* (ossia gli interessi religiosi dei diversi gruppi o classi di laici) e l'*offerta religiosa* (ovvero i servizi religiosi, di tipo ortodosso piuttosto che eretico) che le differenti istanze sono indotte a produrre e a offrire in conseguenza della loro posizione nella struttura dei rapporti di forza religiosi, e cioè in funzione del loro capitale religioso; dall'altro, esso prescrive la natura, la forma e la forza delle strategie che queste istanze possono mettere a servizio della soddisfazione dei loro interessi religiosi, così come le funzioni che esse assolvono nella divisione del lavoro religioso, e quindi nella divisione del lavoro politico[47].

Pertanto, il capitale di autorità propriamente religiosa, di cui un'istanza religiosa dispone, dipende dalla forza materiale e simbolica dei gruppi e delle classi che essa può mobilitare offrendo loro dei beni e dei servizi tali da soddisfare i loro interessi religiosi; a sua volta, la natura di questi beni e servizi dipende, per il tramite della posizione dell'istanza produttrice nella struttura del campo religioso, dal capitale di autorità religiosa che tale istanza possiede. Questa relazione circolare, o, meglio, dialettica (dato che il capitale di autorità che le differenti istanze possono investire nella concorrenza che le oppone è il prodotto di precedenti relazioni di concorrenza)

47. In merito alla distinzione tra il livello delle *interazioni* (dove si situa l'analisi weberiana delle relazioni tra gli specialisti) e il livello della struttura delle relazioni oggettive, si veda P. Bourdieu, *Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber*, in «Archives européennes de Sociologie», 12 (1971), pp. 3-21.

è all'origine dell'armonia osservabile tra i prodotti religiosi offerti dal campo e le richieste dei laici e, allo stesso tempo, dell'omologia tra le posizioni dei produttori nella struttura del campo e le posizioni dei consumatori dei loro prodotti nella struttura dei rapporti di classe.

3.1. Dato che la posizione delle istanze religiose, istituzionali o individuali, nella struttura della distribuzione del capitale religioso determina tutte le loro strategie, la lotta per il monopolio dell'esercizio legittimo del potere religioso sui laici e della gestione dei beni di salvezza si organizza necessariamente attorno all'opposizione tra *la Chiesa* e *il profeta*. Nella misura in cui riesce a imporre il riconoscimento del suo monopolio (*extra ecclesiam nulla salus*), *la Chiesa* per perpetuare se stessa tende a vietare più o meno completamente l'ingresso nel mercato alle nuove imprese di salvezza, che si tratti di sette o di qualsiasi forma di comunità religiosa indipendente, così come a impedire la ricerca individuale di salvezza (per esempio tramite l'ascetismo, la contemplazione o l'orgia), e di conseguenza a conquistare o difendere un monopolio più o meno totale di un *capitale di grazia istituzionale o sacramentale* (di cui è depositaria per delega e che costituisce un oggetto di scambio con i laici e uno strumento per esercitare il potere su di essi); si dispone a ciò attraverso il controllo dell'accesso ai mezzi di produzione, riproduzione e differenziazione dei beni di salvezza (assicurando cioè il mantenimento dell'ordine nel corpo degli specialisti) e tramite la delega al corpo dei preti, funzionari di culto interscambiabili e dunque tutti uguali dal punto di vista del capitale religioso, del monopolio della distribuzione istituzionale o sacramentale, nonché allo stesso tempo di un'*autorità* (o di una *grazia*) di *funzione* (o di istituzione) di natura tale da dispensarli dal dover conquistare e convalidare ogni volta la loro autorità e da metterli al riparo dalle conseguenze del fallimento della loro azione religiosa. *Il profeta* (o l'eresiarca) e la sua *setta*, per il fatto stesso che esistono, anzi, più precisamente, per l'ambizione a soddisfare autonomamente i propri bisogni religiosi senza l'intermediazione e l'intercessione della Chiesa, contestano l'esistenza stessa di quest'ultima mettendo in discussione il monopolio degli strumenti di salvezza e devono compiere *l'accumulazione iniziale del capitale religioso* conquistando e riconquistando incessantemente un'autorità sottoposta alle fluttuazioni e alle intermittenze

della relazione congiunturale tra l'offerta di un servizio religioso e la domanda religiosa di una categoria specifica di laici.

Data l'autonomia relativa del campo religioso come mercato dei beni di salvezza, è possibile osservare, nelle differenti *configurazioni* storicamente realizzate della struttura delle relazioni tra le differenti istanze in competizione per la legittimità religiosa, altrettanti *momenti di un sistema di trasformazioni*, nonché tentare di cogliere la struttura delle *relazioni invarianti* rilevabili tra le proprietà associate ai gruppi di specialisti che occupano posizioni omologhe in campi differenti, senza ignorare che è soltanto all'interno di ciascuna configurazione storica che le relazioni tra le differenze istanze possono essere caratterizzate in maniera esaustiva e precisa.

3.1.1. La gestione del fondo di capitale religioso (o di sacro), che è il prodotto del lavoro religioso accumulato, e il lavoro religioso necessario per garantire la perpetuazione di questo capitale garantendo la *conservazione* o la *restaurazione* del mercato simbolico in cui ha corso possono essere assicurati solo da un apparato di tipo burocratico, capace, come la Chiesa, di esercitare durevolmente l'azione continua, ossia *ordinaria*, necessaria ad assicurare la sua stessa riproduzione riproducendo sia i produttori di beni di salvezza e di servizi religiosi, cioè il corpo dei preti, sia il mercato destinato a questi beni, vale a dire i laici (contrapposti agli infedeli e agli eretici) come consumatori provvisti del minimo di competenza religiosa (*habitus* religioso) indispensabile per avvertire il bisogno specifico dei suoi prodotti.

3.1.2. Prodotto dell'istituzionalizzazione e della burocratizzazione della setta profetica (con tutti i connessi effetti di «banalizzazione»), la Chiesa, che presenta molte caratteristiche proprie di una burocrazia (delimitazione esplicita degli ambiti di competenza e gerarchizzazione regolamentata delle funzioni, con connessa razionalizzazione delle remunerazioni, delle «nomine, delle «promozioni» e delle «carriere», codificazione delle regole che disciplinano l'attività professionale e la vita extra-professionale, razionalizzazione degli strumenti di lavoro, quali il dogma e la liturgia, e della formazione professionale ecc.), si contrappone oggettivamente alla setta come l'organizzazione ordinaria (banale e banalizzante) all'azione straordinaria di contestazione dell'ordine ordinario.

Ogni setta che ha successo tende a diventare Chiesa, depositaria e guardiana di un'ortodossia, identificata con le sue gerarchie e con i suoi dogmi, e destinata perciò stesso a suscitare una nuova riforma.

3.2. In assenza di qualunque capitale iniziale e di qualsiasi cauzione o garanzia altra dalla sua «persona», la forza di cui dispone il profeta, imprenditore indipendente di salvezza che ha la pretesa di produrre e distribuire dei beni di salvezza di tipo nuovo e tali da svalutare gli antichi, dipende dall'abilità del suo discorso e dalla sua capacità di mobilitare gli interessi religiosi virtualmente eretici di determinati gruppi o classi grazie all'effetto di consacrazione prodotto dal solo fatto della simbolizzazione e dell'esplicitazione, nonché di contribuire alla sovversione dell'ordine simbolico stabilito (cioè sacerdotale) e alla sistematizzazione simbolica della sovversione di quest'ordine, ossia, alla desacralizzazione del sacro (cioè dell'arbitrario «naturalizzato») e alla sacralizzazione del sacrilegio (cioè della trasgressione rivoluzionaria).

3.2.1. Il profeta e lo stregone, che sono accomunati dall'opposizione al corpo dei preti in qualità di imprenditori indipendenti che esercitano la loro funzione al di fuori di ogni istituzione, e dunque senza protezione né garanzia istituzionali, si distinguono per le differenti posizioni che occupano nella divisione del lavoro religioso e in cui si esprimono ambizioni assai diverse, dovute a origini sociali e a formazioni estremamente dissimili. Il profeta dichiara la sua pretesa all'esercizio legittimo del potere religioso dandosi alle attività per le quali il corpo sacerdotale afferma la specificità della propria pratica e l'irriducibilità della propria competenza, quindi la legittimità del suo monopolio (per esempio nella sistematizzazione), cioè producendo e professando una dottrina esplicitamente sistematizzata, atta a conferire un senso unitario alla vita e al mondo e con questo a fornire il mezzo per realizzare l'integrazione sistematica della condotta quotidiana attorno a dei princìpi etici, cioè pratici; lo stregone, invece, risponde colpo su colpo a delle richieste parziali e immediate, servendosi del discorso come di una tecnica di cura (del corpo) tra le altre e non come strumento di potere simbolico, ossia di predicazione o di «cura d'anime».

È sufficiente mettere in relazione le caratteristiche più universalmente attestate del profeta, ossia la rinuncia al profitto (o, per dirla con Weber, il rifiuto dell'«utilizzazione economica del dono di grazia come fonte di reddito»)[48] e l'ambizione a esercitare un autentico potere religioso, cioè a imporre e inculcare una dottrina colta, espressa con un linguaggio dotto e inserita in tutta una tradizione esoterica, con le caratteristiche corrispondenti, ma assolutamente inverse, che definiscono lo stregone, quali la sottomissione all'interesse materiale e l'obbedienza al mandato (collegata alla rinuncia a esercitare un dominio spirituale), per accorgersi che il profeta deve in qualche maniera legittimare la sua ambizione al potere propriamente religioso attraverso una rimozione quanto è più possibile assoluta dell'interesse temporale – il che vuol dire innanzitutto politico –, di cui l'ascetismo e le varie prove psichiche sono un'altra manifestazione. Lo stregone, invece, può prestare apertamente i suoi servizi in cambio di una remunerazione materiale, ponendosi cioè esplicitamente nella relazione venditore-cliente che è la verità oggettiva di ogni relazione tra specialisti religiosi e laici. Ci si può dunque chiedere se il disinteresse non abbia una funzione interessata in quanto componente dell'investimento iniziale richiesto da ogni impresa profetica. Lo stregone, al contrario, è legato al contadino, all'uomo dalla *fede implicita* che, come osserva Weber, predispone poco ad accogliere le sistematizzazioni del profeta, ma che non esclude il ricorso allo stregone, il solo a utilizzare senza finalità proselitistiche e senza riserve mentali il *sermo rusticus*, fornendo così una modalità d'espressione a ciò che non ha nome in nessuna lingua colta.

3.3. Dal momento che la conservazione del monopolio di un potere simbolico, qual è l'autorità religiosa, dipende dalla capacità dell'istituzione che lo detiene di far riconoscere a coloro che ne sono esclusi la legittimità della loro esclusione – ossia di far misconoscere tutta l'arbitrarietà di un'operazione di monopolizzazione di un potere e di una competenza accessibili a chiunque – la contestazione profetica (o eretica) della Chiesa minaccia l'esistenza stessa dell'istituzione ecclesiastica allorché

48. M. Weber, *Wirtschaft* cit., vol. I, pp. 181 e 347 [trad. it., vol. I, pp. 241 e 447].

mette in discussione non solo la capacità del corpo sacerdotale di assolvere la sua funzione dichiarata (in nome del rifiuto della «grazia istituzionale»), ma anche la ragion d'essere del sacerdote (in nome del principio del «sacerdozio universale»). Così, quando i rapporti di forza sono in favore della Chiesa, tale contestazione non può che portare alla soppressione del profeta (o della setta) tramite violenza fisica o simbolica (scomunica), a meno che la sottomissione del profeta (o del riformatore), equivalente al riconoscimento della legittimità del monopolio ecclesiastico e della gerarchia che lo assicura, non autorizzi l'annessione tramite canonizzazione (si veda il caso di San Francesco d'Assisi).

3.3.1. Forma particolare della lotta per il monopolio, che si mostra quando la Chiesa detiene un monopolio totale degli strumenti di salvezza, l'opposizione tra ortodossia e eresia (omologa all'opposizione tra la Chiesa e il profeta) si svolge secondo un processo quasi costante: il conflitto per l'autorità propriamente religiosa tra gli specialisti (conflitto teologico) e/o il conflitto per il potere all'interno della Chiesa porta a una contestazione della gerarchia ecclesiastica che assume la forma di un'eresia allorché, traendo vantaggio da una situazione di crisi, la contestazione della monopolizzazione del monopolio ecclesiastico da parte di una frazione di clero incontra gli interessi anticlericali di una frazione di laici e conduce a una contestazione del monopolio ecclesiastico *tout court*.

Probabilmente, la concentrazione del capitale religioso non è mai stata così forte come nell'Europa medievale: la Chiesa, organizzata in una gerarchia complessa, utilizza un linguaggio praticamente ignoto al popolo e detiene il monopolio dell'accesso agli strumenti di culto, testi sacri e soprattutto *sacramenti*; relegando il monaco al secondo posto nella gerarchia degli *ordines*, essa fa del prete, debitamente incaricato, lo strumento indispensabile della salvezza e attribuisce alla gerarchia il potere di santificazione. Facendo dipendere la salvezza più dalla ricezione dei sacramenti e dalla professione di fede, che non dall'osservanza delle regole morali, la Chiesa promuove quella forma di ritualismo popolare che è la raccolta delle indulgenze: «tra l'undicesimo e il quindicesimo secolo le folle riposero piena fiducia nella benedizione del prete per la remissione dei peccati, che si trattasse di un assoluzione nel senso sacramentale del termine, oppure della benedizio-

ne data ai defunti, delle indulgenze che, concesse sotto determinate condizioni, rimettevano la pena, dei pellegrinaggi intrapresi per ottenere le "grandi indulgenze", dei giubilei romani, dei *confessionalia* che concedevano a certi fedeli dei favori spirituali nel servirsi della confessione»[49]. In una situazione del genere, il campo religioso è coestensivo al campo delle relazioni di concorrenza che si stabiliscono all'interno stesso della Chiesa. I conflitti per la conquista dell'autorità spirituale, che si instaurano nel sottocampo relativamente autonomo dei dotti (teologi) che producono *per altri dotti* e che la ricerca meramente intellettuale della *distinzione* induce a delle prese di posizione scismatiche in ambito dottrinale e dogmatico, sono destinati, per la loro stessa natura, a restare circoscritti al mondo «universitario». Può darsi che la trasformazione di ciò che noi designiamo come scismi clericali in eresie popolari sia sempre più apparente che reale[50], nella misura in cui, in realtà, anche nei casi più propizi alla tesi della diffusione (si pensi a John Wyclif e ai Lollardi, a Jan Huss e agli Hussiti ecc.), si ha presumibilmente a che fare con un *mix* di invenzione simultanea e di reinterpretazione distorcente, accompagnate da una ricerca di cauzioni autorevoli e dotte. Tutto induce a supporre che, se lo scisma clericale ha delle possibilità di diventare un'eresia popolare, è solo ed esclusivamente nella misura in cui la struttura delle relazioni di concorrenza per il potere all'interno della Chiesa gli offre la possibilità di saldarsi con un conflitto «liturgico» ed ecclesiastico, cioè con un conflitto per il potere sugli strumenti di salvezza[51]: se le ideo-

49. E. Delaruelle, *Dévotion populaire et hérésie au Moyen Âge*, in J. Le Goff (a cura di), *Hérésies et sociétés dans l'Europe préindustrielle, XI^{e}-XVIII^{e} siècles*, Paris-La Haye, Mouton, 1968, p. 152.

50. Cfr. H. Grundmann, *Hérésies savantes et hérésies populaires au Moyen Âge*, in J. Le Goff (a cura di), *Hérésies* cit., pp. 209-210 e 218.

51. Greenslade ha colto bene il peso determinante assunto dalle «dispute liturgiche» negli scismi della Chiesa primitiva (cfr. S.L. Greenslade, *Schism in the Early Church*, New York, Harper & Bros., 1953, pp. 37-124). Tra i fattori che spiegano l'apparizione delle eresie bisogna annoverare alcune caratteristiche strutturali della burocrazia sacerdotale e in particolare la sua più o meno spiccata capacità di riformarsi, oppure di accogliere e accettare nel suo seno gruppi di riformatori: è possibile pertanto identificare, nella storia medievale della Chiesa cristiana, dei periodi durante i quali le tendenze «eretiche» possono dirsi realizzate nel momento stesso in cui si annullano nella creazione di nuovi ordini religiosi (il che si verifica grosso modo fino all'inizio del tredicesimo secolo) e dei periodi in cui queste tendenze non possono che assumere la forma del rifiuto esplicito dell'ordine ecclesiastico in conseguenza dell'interdizione a fondare nuovi ordini (cfr. G. Leff,

logie religiose (incluse quelle secolarizzate) che, entro assetti assai differenti del campo ideologico, si definiscono eretiche (nel senso che tendono a contestare l'ordine religioso che la «gerarchia» ecclesiastica mira a mantenere) presentano una serie di *tematiche invarianti* (ad esempio: rifiuto della grazia istituzionale, predicazione dei laici e sacerdozio universale, autogestione diretta delle imprese di salvezza – gli ecclesiastici «stabili» sono quindi considerati semplici «servitori» della comunità – «libertà di coscienza», intesa come diritto riconosciuto a ogni individuo di autodeterminazione religiosa, in nome dell'uguaglianza delle qualifiche religiose ecc.), è perché esse hanno tutte per principio generatore una contestazione più o meno radicale della gerarchia sacerdotale che può inasprirsi in una denuncia dell'arbitrarietà di un'autorità religiosa non fondata sulla santità dei suoi detentori, fino a sfociare in una condanna radicale del monopolio ecclesiastico *tout court*. Si aggiunga che, originariamente prodotte-riprodotte in funzione della lotta interna contro la gerarchia ecclesiastica (a differenza dalla maggior parte delle ideologie squisitamente «teologiche» che rispondono ad altre funzioni e restano perciò relegate nel mondo dei chierici), esse erano predisposte a esprimere-ispirare – a costo di radicalizzarsi – gli interessi religiosi delle categorie di laici più inclini a contestare la legittimità del monopolio ecclesiastico degli strumenti di salvezza. Qui come altrove, la questione degli *albori*, o, se si preferisce, dell'eresiarca e dei suoi settari, è pressoché priva di senso e il catalogo degli errori che questo falso problema ingenera risulterebbe infinito. In effetti, lo stesso sottocampo teologico è un campo di concorrenza e si può ipotizzare che le ideologie prodotte in funzione di questa concorrenza siano più o meno predisposte a essere riprese e utilizzate in altre lotte (ad esempio, nelle lotte per il potere all'interno della Chiesa) a seconda della funzione *sociale* che esse svolgono per dei produttori che occupano posizioni diverse in questo campo. Inoltre, posto che ogni ideologia insignita di un'efficacia

Hérésies savantes et hérésies populaires dans le Bas Moyen Âge, in J. Le Goff, *Hérésies* cit., pp. 220-221). Sviluppando una suggestione di Jacques Le Goff (*ibid.*, p. 144), ci si può chiedere se esista una relazione tra le variazioni nella frequenza delle eresie ed alcuni fenomeni morfologici quali le variazioni di volume del corpo dei chierici e della connessa capacità della Chiesa di digerire le eresie offrendo loro un'evasione mistica nel suo stesso seno.

storica è il prodotto del lavoro collettivo di tutti coloro che essa esprime, ispira, legittima e mobilita, i differenti momenti del processo di circolazione-reinvenzione costituiscono altrettanti albori. Un modello del genere consente di comprendere il ruolo assegnato ai gruppi situati in corrispondenza del punto archimedeo in cui si articolano il conflitto tra specialisti religiosi situati in posizioni opposte (dominanti e dominati) della struttura dell'apparato religioso e il conflitto esterno tra chierici e laici: si tratta dei membri del basso clero che, ordinati o spretati, occupano una posizione dominata nell'apparato di dominio simbolico. Il ruolo assegnato al basso clero (e, più in generale, all'*intellighenzia* proletaroide) nei movimenti ereticali potrebbe spiegarsi col fatto che essi, nella gerarchia dell'apparato ecclesiastico di dominio simbolico, occupano una posizione dominata, che presenta alcune analogie, dovute all'omologia di posizione, con la situazione delle classi dominate; e, grazie a questa posizione liminare [tra dominanti e dominati] nella struttura sociale, essi dispongono di un potere di critica che consente loro di dare alla loro rivolta una formulazione (quasi) sistematica e di servire in questo modo da portaparola per le classi dominate. Dalla denuncia della Chiesa mondana e dei costumi corrotti del clero, e soprattutto degli alti dignitari ecclesiastici, alla contestazione del prete come dispensatore accreditato della grazia sacramentale e alle rivendicazioni estremiste di una democrazia totale del «dono di grazia» il passo è breve: abolizione degli intermediari, con la sostituzione dell'espiazione volontaria alla confessione e alle compensazioni che la Chiesa, detentrice del monopolio del sacramento di penitenza, aveva il diritto esclusivo di imporre al peccatore; ancora, abolizione degli intermediari, passando per il rifiuto dei commentatori e dei commentari, dei «simboli ecclesiastici obbligatori intesi come fonti di interpretazione»[52], e volontà di tornare alla lettera stessa della fonte sacra non riconoscendo altra autorità che il *preceptum evangelicum*; denuncia del monopolio sacerdotale e rifiuto della grazia d'istituzione in nome dell'uguale distribuzione del dono di grazia, che si esprime nella ricerca di un'esperienza diretta di Dio come pure nell'esaltazione dell'ispirazione di-

52. L. Kolakowski, *Chrétiens sans église. La conscience religieuse et le lien confessionnel au XVII^e siècle*, Paris, Gallimard, 1969, p. 306.

vina in grado di permettere all'innocenza, se non addirittura alla *stultitia* degli umili e dei «poveri cristi», di professare i segreti della fede meglio degli ecclesiastici corrotti[53].

3.4. La logica di funzionamento della Chiesa, la pratica sacerdotale e, allo stesso tempo, la forma e il contenuto del messaggio che essa impone e inculca sono il risultato dell'azione congiunta di *costrizioni interne* e *forze esterne*. Le prime sono inerenti al funzionamento di una burocrazia che rivendica, con un successo più o meno integrale, il monopolio dell'esercizio legittimo del potere religioso sui laici e della gestione dei beni di salvezza: ne è un esempio *l'imperativo dell'economia del carisma*, che impone di affidare l'esercizio del sacerdozio, attività inevitabilmente «banale» perché quotidiana e ripetitiva, a dei funzionari del culto interscambiabili e dotati di una qualifica professionale omogenea, acquisita tramite un apprendistato specifico, e di strumenti omogenei atti a sostenere un'azione omogenea e omogeneizzante. Le seconde assumono peso diverso a seconda della congiuntura storica, che si tratti (1) degli interessi religiosi dei differenti gruppi o classi di laici in grado di imporre alla Chiesa delle *concessioni* e dei *compromessi* il cui spessore dipende (*a*) dalla forza che possono mettere al servizio delle potenzialità eretiche contenute nelle loro deviazioni dalle norme tradizionali (forza con la quale il corpo sacerdotale si confronta direttamente nella cura d'anime) e (*b*) dal potere di coercizione implicato dal monopolio dei beni di salvezza, o (2) della concorrenza del profeta (o della setta) e dello stregone, che, quanto più mobilitano tali potenzialità eretiche, tanto più indeboliscono il potere di coercizione della Chiesa.

Tutto ciò porta a dire che non si dà adeguata interpretazione del messaggio in una o nell'altra delle sue espressioni storiche se non rapportando il sistema di relazioni costitutivo di questo messaggio al sistema di relazioni tra le forze materiali e simboliche che compongono il campo religioso corrispondente. Il valore esplicativo dei diversi fattori varia a seconda delle situazioni storiche e può anche darsi che le opposizioni che si stabiliscono tra le potenze soprannaturali (ad

53. La contestazione della gerarchia stabilita, che, con il montanismo, si spinge sino al rifiuto del principio stesso di ordine e di autorità, ispira nelle eresie della Chiesa primitiva dei temi ideologici del tutto analoghi a quelli delle eresie medievali (cfr. S.L. Greenslade, *Schism* cit.).

esempio l'opposizione tra dèi e demoni) riproducano in una logica propriamente religiosa le opposizioni tra i differenti tipi di azione religiosa, cioè i rapporti di forza che si instaurano nel campo religioso tra differenti categorie di specialisti (ad esempio l'opposizione tra specialisti dominanti e dominati). Gli interessi del corpo sacerdotale possono altresì esprimersi nell'ideologia religiosa che essi producono e riproducono: «Come i sacerdoti bramini hanno monopolizzato la capacità di pregare efficacemente, cioè l'efficace influenza magica sulla divinità, così questo dio (Brahma, il "signore della preghiera") monopolizza a sua volta la disposizione verso questa efficacia e, conseguentemente, il controllo di ciò che più conta nell'agire religioso»[54]. La logica del mercato dei beni religiosi è tale che ogni rafforzamento del monopolio della Chiesa, ossia ogni estensione e qualsiasi incremento del potere temporale e spirituale del corpo sacerdotale sui laici (l'evangelizzazione, per esempio), deve essere pagata con un raddoppiamento delle concessioni accordate, tanto nell'ambito del dogma che della liturgia, alle rappresentazioni dei laici così conquistati. Dovendo rendere ragione delle proprietà inerenti ai beni religiosi (o oggi ai beni culturali) offerti sul mercato, il valore esplicativo dei fattori legati al campo di produzione propriamente detto tende a diminuire a vantaggio dei fattori legati ai consumatori quanto più l'area di diffusione e circolazione dei suoi prodotti si estende, il che vuol dire, entro una società divisa in classi, quanto più si diversifica socialmente. Ne consegue che, quando la Chiesa detiene un monopolio di fatto quasi perfetto, come nell'Europa medievale, l'esplicita differenziazione delle tecniche di predicazione e di cura d'anime e l'estrema diversità delle esperienze religiose, le cui forme vanno dal fideismo mistico al ritualismo magico, si dissimulano sotto l'apparente unità espressa dalle invarianti della liturgia. Così, il gioco delle reinterpretazioni e delle transazioni ha fatto dell'Islam nordafricano una totalità complessa entro la quale non si riesce a distinguere, se non arbitrariamente, ciò che è propriamente islamico da ciò che ha origini locali: la religiosità della borghesia urbana («tradizionalista» o «occidentalizza-

54. M. Weber, *Economia* cit., vol. I, p. 421 [qui Bourdieu sembra citare direttamente l'edizione italiana].

ta»), cosciente di appartenere a una religione universale, si contrappone sotto ogni aspetto al ritualismo dei contadini, ignari delle sottigliezze del dogma e della teologia, cosicché l'Islam si presenta all'analisi come un insieme gerarchizzato entro cui è possibile isolare diversi «livelli», devozione animista e riti agrari, culto dei santi e marabuttismo, pratica regolata dalla religione, diritto, dogma ed esoterismo mistico. L'analisi differenziale rivelerebbe probabilmente dei tipi estremamente differenti di *profili religiosi* (per analogia con la nozione bachelardiana di «profilo epistemologico»), ossia dei modi assai diversi di integrare gerarchicamente questi differenti livelli, la cui importanza relativa in ciascun tipo di esperienza e di pratica varia a seconda delle condizioni di esistenza e del tasso di istruzione caratteristico del gruppo o della classe presa in esame[55].

3.4.1. La concorrenza dello stregone – piccolo imprenditore indipendente, ingaggiato all'occasione da soggetti privati ed esercitante la sua funzione part-time e a pagamento senza esservisi specificamente formato e senza garanzia istituzionale (nonché, il più delle volte, in modo clandestino) – cui si aggiunge la domanda dei gruppi o classi inferiori (in particolare dei contadini) che forniscono la sua clientela, costringe la Chiesa alla «ritualizzazione» della pratica religiosa e alla canonizzazione delle credenze popolari.

Il *Manuel de Folklore français contemporain* di Arnold Van Gennep abbonda di esempi di questi scambi tra cultura contadina e cultura ecclesiastica – «feste liturgiche folklorizzate», come le «rogazioni», riti pagani integrati nella liturgia ordinaria, santi accreditati di caratteristiche e funzioni magiche ecc. – che sono spia delle concessioni che i chierici devono accordare alle richieste profane, non fosse altro che per strappare i clienti alle concorrenti sollecitazioni della stregoneria cui un «aggiornamento»[56] li abbandonerebbe[57]. Analogamente, nella campagna nordafricana, l'Islam trae la sua forza e la sua forma dall'essersi adattato alle aspirazioni dei contadini nel momen-

55. Cfr. P. Bourdieu, *Sociologie de l'Algérie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1970³, pp. 101-103.

56. [In italiano nel testo].

57. Cfr. J. Le Goff, *Culture cléricale et traditions folkloriques dans la civilisation mérovingienne*, in L. Bergeron (a cura di), *Niveaux de culture et groupes sociaux*, Paris, Mouton, 1967, pp. 21-32.

to stesso in cui li assimilava a costo di continue transazioni: mentre la religione agraria si reinterpreta costantemente nel linguaggio della religione universale, i precetti della religione universale si ridefiniscono in funzione dei costumi locali. La tendenza dell'ortodossia a considerare i diritti e i costumi vernacolari (ad esempio berberi) o i culti agrari come sopravvivenze e deviazioni è sempre controbilanciata dallo sforzo più o meno metodico di assorbire, senza riconoscerle, queste forme di religiosità o di diritto[58].

3.4.2. Viceversa, la saldatura tra la concorrenza del profeta (o della setta) e la critica intellettualistica di certe categorie di laici rafforza la tendenza della burocrazia sacerdotale a sottomettere tanto la liturgia che il dogma a una «sistematizzazione casuistico-razionale» e a una «banalizzazione» finalizzate a farne strumenti di lotta simbolica *omogenei* («banalizzati»), *coerenti, distintivi* e fissati («canonizzati»); di conseguenza, strumenti che chiunque può prendere e utilizzare, benché solo al termine di uno specifico apprendistato, cosa che li rende dunque inaccessibili per il primo venuto (in questo consiste la funzione di legittimazione del monopolio religioso assegnata alla formazione).

A dimostrazione che le esigenze di difendersi dalla profezia concorrente (o dall'eresia) e contro l'intellettualismo laico contribuiscono a promuovere la produzione di strumenti «banalizzati» della pratica religiosa c'è il fatto che la produzione degli scritti canonici conosce un'accelerazione allorché il contenuto della tradizione è minacciato[59]. È anche la preoccupazione di definire l'originalità della comunità rispetto alle dottrine concorrenti che porta a valorizzare i *segni distintivi* e le *dottrine discriminanti,* allo stesso tempo per lottare contro l'indifferentismo e per sbarrare la strada alla religione concorrente[60]. D'altro canto, la «sistematizzazione casuistico-razionale» e la banalizzazione rappresentano le condizioni fondamentali di funzionamento di una burocrazia preposta alla gestione dei beni di salvezza, in quanto permettono a degli agenti *qualunque* (ossia interscambiabili) di esercitare in maniera continua l'attività sacerdotale fornendo loro gli strumenti pratici

58. Cfr. P. Bourdieu, *Sociologie* cit.

59. M. Weber, *Wirtschaft* cit., vol. I, p. 361 [trad. it., vol. I, p. 463].

60. *Ivi*, p. 362[trad. it., p. 465].

indispensabili per svolgere la loro funzione col minimo costo (per loro medesimi) e col minimo rischio (per l'istituzione), e questo soprattutto quando si tratta di dover «prendere posizione (nella predicazione o nella cura d'anime) di fronte a un numero infinito di problemi che non erano stati risolti nella rivelazione»[61] – il breviario, la raccolta di sermoni o il catechismo funzionano contemporaneamente da promemoria e da barriera, volti nel contempo a permettere di fare a meno dell'improvvisazione e a proibirla. Infine, per effetto dei raffinamenti e delle complicazioni che apporta al patrimonio culturale primario, la sistematizzazione sacerdotale riesce a tenere i laici a distanza (è una delle funzioni di ogni *teologia esoterica*)[62], a convincerli che questa attività richiede una «qualifica» speciale, un «dono di grazia inaccessibile» alla gente comune, e a persuaderli a lasciare la gestione dei loro affari religiosi alla casta dirigente, l'unica in grado di acquisire la competenza necessaria a diventare un *teorico religioso*[63].

4. *Potere politico e potere religioso*

Dal momento che l'autorità propriamente religiosa e la forza temporale che le differenti istanze religiose possono investire nella loro lotta per la legittimità religiosa non sono mai indipendenti dal peso dei laici da queste mobilitati nella struttura dei rapporti di forza tra le classi, e siccome, di conseguenza, la struttura delle relazioni oggettive tra le istanze occupanti posizioni differenti nei rapporti di produzione, riproduzione e distribuzione di beni religiosi tende a riprodurre la struttura dei rapporti di forza tra i gruppi o le classi, ma *nella forma trasfigurata e mascherata* di un campo di rapporti di forza tra istanze in lotta per il mantenimento o la sovversione dell'ordine simbolico, la struttura delle relazioni tra il campo religioso e il campo del potere determina, in ogni circostanza, la configurazione della struttura delle relazioni costitutive del campo religioso. Quest'ultimo svolge una funzione esterna di legittimazione dell'ordine stabilito nella misura in cui il mantenimento dell'ordine simbolico contribuisce direttamente al mantenimento dell'ordine politico, laddove invece

61. *Ivi*, p. 366 [trad. it., p. 469].
62. P. Radin, *Primitive Religion* cit., p. 19.
63. *Ivi*, p. 37.

la sovversione simbolica dell'ordine simbolico può intaccare l'ordine politico soltanto quando si accompagna a una sovversione politica di tale ordine.

4.1. La Chiesa contribuisce al mantenimento dell'ordine politico, ossia al rafforzamento simbolico delle divisioni inerenti a questo ordine, nel momento e nella misura in cui adempie alla sua funzione specifica che è di contribuire al mantenimento dell'ordine simbolico. Questa operazione consiste (1) nell'imporre e inculcare degli schemi di percezione, di pensiero e di azione oggettivamente accordati con le strutture politiche e perciò stesso atti a conferire a tali strutture quella legittimazione suprema che è la «naturalizzazione», vale a dire instaurando e ripristinando il consenso sull'ordinamento del mondo tramite l'imposizione e l'inculcamento di schemi di pensiero comuni e attraverso l'affermazione o la riconferma solenne di quest'accordo nella festa o nella cerimonia religiosa – azione simbolica di secondo livello che si serve dell'efficacia simbolica dei simboli religiosi per rafforzarla rafforzando la credenza collettiva nella loro efficacia; (2) nel mettere in campo l'autorità propriamente religiosa di cui dispone per combattere sul terreno propriamente simbolico i tentativi profetici o eretici di sovversione dell'ordine simbolico.

Non è probabilmente un caso se, in modo idealtipico, due tra le fonti più importanti della filosofia scolastica esibiscono fin nel loro stesso titolo l'omologia tra le strutture politiche, cosmologiche ed ecclesiastiche che alla Chiesa è dato di inculcare: queste due opere attribuite a Dionigi l'Areopagita, *Sulla gerarchia celeste* e *Sulla gerarchia ecclesiastica*, contengono una filosofia emanazionista che stabilisce una stretta corrispondenza tra la gerarchia dei valori e la gerarchia degli esseri, facendo dell'universo l'esito di un processo di degradazione che va dall'Uno, l'Assoluto, alla materia, passando per gli arcangeli, gli angeli, i serafini e i cherubini, l'uomo e la natura organica. Questo sistema simbolico, in cui la cosmologia aristotelica, col suo «primo motore immobile» che trasmette alle più alte sfere celesti il movimento che da lì gradualmente discende fino al mondo sublunare del divenire e della corruzione, si integra senza difficoltà, sembra predisposto da qualche armonia prestabilita a esprimere la struttura «emanazionista» del mondo ecclesiastico e del mondo politico: ciascuna delle gerarchie – papa, cardinali,

arcivescovi, vescovi, basso clero; imperatore, principi, duchi e altri vassalli – è un'immagine fedele di tutte le altre e quindi, in ultima analisi, è soltanto un aspetto dell'ordine cosmico stabilito da Dio, dunque eterno e immutabile. Instaurando una così perfetta corrispondenza tra i diversi ordini, alla maniera del mito che riconduce la diversità del mondo a delle serie di opposizioni semplici e gerarchizzate, a loro volta riconducibili le une alle altre – alto e basso, destra e sinistra, maschile e femminile, secco e umido –, l'ideologia religiosa produce quella forma elementare dell'esperienza della necessità logica che il pensiero analogico genera attraverso l'unificazione di universi separati. Il contributo più specifico della Chiesa (e più in generale della religione) al mantenimento dell'ordine simbolico consiste meno nella *trasmutazione nell'ordine della mistica*[64] che nella *trasmutazione nell'ordine della logica* cui essa sottopone l'ordine politico per il solo fatto che *unifica* differenti ordini: l'effetto di assolutizzazione del relativo e di legittimazione dell'arbitrario è prodotto non solo tramite l'instaurazione di una corrispondenza tra la gerarchia cosmologica e la gerarchia sociale o ecclesiastica, ma anche e soprattutto attraverso l'imposizione di un modo di pensare gerarchico che «naturalizza» (Aristotele non parla forse di «luoghi naturali»?) le relazioni d'ordine riconoscendo l'esistenza di punti privilegiati nello spazio cosmico come nello spazio politico. «La disciplina logica» – diceva Durkheim –«è un aspetto della disciplina sociale»[65]. Inculcare, tramite istruzione implicita e esplicita, il rispetto delle discipline «logiche», quali sono quelle su cui poggia il sistema mitico-rituale o l'ideologia religiosa e la liturgia; più esattamente, imporre le osservanze rituali che, vissute come la condizione di salvaguardia dell'ordine cosmico e di sussistenza del gruppo (in certi contesti il cataclisma naturale interpreta la parte che la rivoluzione politica gioca in altri), tendono di fatto a perpetuare le relazioni fondamentali dell'ordine sociale (una delle funzioni principali del rito è di rendere possibile la riunificazione di princìpi mito-logicamente separati, come il maschile e il femminile,

64. «Il sistema sociale è in pratica trasferito sul piano della mistica, dove funziona come un sistema di valori sociali posto al riparo da ogni critica e da ogni revisione» (M.J. Fortes - E. Evans-Pritchard, *African Political Systems*, London, Oxford University Press, 1940, p. 16).

65. E. Durkheim, *Formes* cit., p. 24, n. 1 [trad. it., p. 19, n. 1].

l'acqua e e il fuoco ecc.) significa trasformare la trasgressione delle barriere sociali in un sacrilegio che racchiude in sé la sua stessa sanzione: quando non equivale a rendere impensabile la sola idea della trasgressione di frontiere così perfettamente «naturalizzate» (in quanto interiorizzate come princìpi di strutturazione del mondo) da non poter essere abolite che a costo di una rivoluzione simbolica (quali, poniamo, la rivoluzione copernicana e galileiana da un lato, machiavelliana dall'altro) connessa a una profonda trasformazione politica (ad esempio il crollo graduale dell'ordine feudale). In breve, se un'istituzione che, come la Chiesa, si trova innanzitutto investita di una funzione di mantenimento dell'ordine simbolico in virtù della sua posizione nella struttura del campo religioso, contribuisce per di più sempre al mantenimento dell'ordine politico, non è soltanto perché le topologie cosmologiche sono sempre delle topologie politiche «naturalizzate», ma anche perché, come attesta lo spazio che tutti i metodi di educazione aristocratici riservano all'apprendimento dell'etichetta e delle buone maniere, l'inculcamento del *rispetto delle forme*, persino e soprattutto nelle versioni del formalismo e del ritualismo magico, imposizione arbitraria di un ordine arbitrario, costituisce uno dei mezzi più efficaci per ottenere la conoscenza-misconoscimento dei divieti e delle norme che garantiscono l'ordine sociale.

4.1.1. La relazione di omologia che si instaura tra la posizione della Chiesa nella struttura del campo religioso e la posizione delle frazioni dominanti delle classi dominanti nel campo del potere e nella struttura dei rapporti di classe, e che fa sì che la Chiesa contribuisca alla conservazione dell'ordine politico contribuendo alla conservazione dell'ordine religioso, non esclude tensioni e conflitti tra il potere politico e il potere religioso. Questi, malgrado la complementarietà parziale delle loro funzioni nella divisione del lavoro di dominio, possono entrare in concorrenza e, nel corso della storia, hanno trovato (a costo di compromessi taciti o di concordati espliciti fondati sempre sullo scambio tra forza temporale e autorità spirituale) diverse soluzioni di equilibrio tra i due poli costituiti dalla ierocrazia, o governo temporale dei preti, e dal cesaropapismo, o subordinazione totale del potere sacerdotale al potere secolare.

Tutto ciò induce a supporre che la struttura delle relazioni tra il campo del potere e il campo religioso determini la confi-

gurazione della struttura delle relazioni costitutive del campo religioso. Così, ne *Il giudaismo antico*, Max Weber mostra che, a seconda del tipo di potere politico e del tipo di rapporti tra istanze religiose e istanze politiche, possono darsi diverse soluzioni della relazione antagonista tra il sacerdozio e la profezia: nei grandi imperi burocratici come l'Egitto e Roma, la profezia è semplicemente esclusa da un campo religioso strettamente controllato dalla polizia religiosa di una religione di Stato. Viceversa, in Israele, il sacerdozio non poteva contare sulla monarchia, troppo debole per reprimere in maniera definitiva la profezia, la quale godeva del sostegno dei notabili e aveva alle spalle una lunga tradizione. In Grecia, ci troviamo di fronte a una soluzione intermedia: il fatto che si autorizzi il libero esercizio della profezia, ma solamente in un luogo ben definito, il tempio di Delfi, manifesta la necessità di venire «democraticamente» a patti con le richieste dei laici. Del resto, a queste differenti modalità di strutturazione della relazione tra le istanze interne al campo religioso corrispondono differenti forme di profezia.

4.2. L'attitudine a formulare e a nominare ciò che i sistemi simbolici in vigore respingono nell'informulato o nell'innominabile, spostando così la frontiera tra pensato e impensato, possibile e impossibile, pensabile e impensabile – attitudine connessa a una nascita illustre associata a una posizione incerta nella struttura del campo religioso e nella struttura dei rapporti di classe –, costituisce il capitale iniziale che permette al profeta di esercitare un'azione in grado di mobilitare una frazione di laici sufficientemente potente, simboleggiando tramite il suo discorso e la sua condotta straordinaria ciò che i sistemi simbolici ordinari sono strutturalmente inabili a esprimere.

Il successo del profeta resta incomprensibile finché si permane all'interno dei confini del campo religioso. A meno di invocare un potere miracoloso, ossia una *creazione ex nihilo di capitale religioso*, che è quanto fa Max Weber in alcune sue formulazioni della teoria del carisma. Infatti, come il prete si lega all'ordine ordinario, così il profeta è l'uomo delle situazioni di crisi, quando l'ordine stabilito vacilla e tutto il futuro è sospeso. Il discorso profetico è più facile che si manifesti nei periodi di crisi, aperta o larvata, che interessano ora società intere ora specifiche classi, cioè nei periodi in cui le trasformazioni economiche o morfologiche determinano, in questa o

quell'altra parte della società, il crollo, l'indebolimento o l'obsolescenza delle tradizioni o dei sistemi simbolici che fornivano i princìpi della visione del mondo e della condotta di vita. Così, osservava Max Weber, «la creazione di un potere carismatico [...] è sempre il prodotto di situazioni esterne inusitate» o di una «eccitazione comune di un gruppo di uomini, sorta da qualcosa di straordinario»[66]. Analogamente Marcel Mauss notava che «carestie e guerre suscitano profeti ed eresie, [che] certi contatti violenti intaccano persino la distribuzione della popolazione, la natura della popolazione, [che] ibridazioni di intere società (come in caso di colonizzazione) fanno inevitabilmente e precisamente sorgere nuove idee e nuove tradizioni [...]. Non bisogna confondere queste cause collettive, organiche, con l'azione degli individui che le interpretano, più che dirigerle. Non si deve perciò contrapporre l'invenzione individuale all'abitudine collettiva. Costanza e routine possono essere il prodotto degli individui, innovazione e rivoluzione l'opera dei gruppi, dei sottogruppi, delle sette, dei singoli che agiscono che agiscono attraverso e in funzione dei gruppi»[67]. Wilson D. Wallis osserva che i messia sorgono nei periodi di crisi, in connessione con un'aspirazione profonda al cambiamento politico, e che «quando la prosperità nazionale rifiorisce, la speranza messianica svanisce»[68]. Allo stesso modo, infine, Evans-Pritchard nota come il profeta – ed è il caso anche della maggior parte dei profeti ebrei – sia legato alla guerra: «la funzione sociale principale dei più importanti profeti del passato era di dirigere raid di bestiame contro i Dinka e guidare le battaglie contro i vari gruppi stranieri del nord»[69]. Per abbandonare definitivamente la rappresentazione del carisma come proprietà connaturata a un singolo individuo, bisognerebbe ancora determinare, per ogni specifico caso, le caratteristiche sociologicamente pertinenti di una biografia individuale che fanno sì che un certo individuo si sia trovato *socialmente* predisposto a sperimentare ed esprimere con particolare forza e coerenza delle disposizioni etiche o politiche

66. M. Weber, *Economia* cit., p. 442 [qui Bourdieu sembra citare direttamente l'edizione italiana].

67. M. Mauss, *Œuvres*, Paris, Éditions de Minuit, 1969, vol. III, pp. 333-334.

68. W.D. Wallis, *Messiahs. Their Role in Civilisation*, Washington, American Council of Public Affairs, 1943, p. 182.

69. E. Evans-Pritchard, *Nuer* cit., p. 45.

già implicitamente presenti in tutti i membri della classe o del gruppo dei suoi destinatari. Occorrerebbe analizzare in particolare i fattori che predispongono le categorie e i gruppi strutturalmente ambigui, zoppi o bastardi (parole scelte per la loro virtù evocativa), quelli che occupano luoghi di grande tensione strutturale, posizioni liminari e punti archimedei (quali ad esempio i fabbri in molte società primitive, l'*intellighenzia* proletaroide nei movimenti millenaristi o, ponendosi su un piano psicologico, gli individui dallo *status* fortemente incerto), a svolgere la funzione loro spettante sia nello stato di funzionamento normale delle società (manipolazione di forze pericolose e incontrollate) sia nelle situazioni di crisi (formulazione dell'informulato). Il profeta, in breve, è meno l'uomo «straordinario» di cui parlava Weber che l'uomo delle situazioni straordinarie, quelle su cui i guardiani dell'ordine ordinario non hanno niente da dire, e *pour cause*, visto che il solo linguaggio di cui dispongono per pensarle è quello dell'esorcismo. È solo in quanto realizza, nella sua persona e nel suo discorso come parole esemplari, l'incontro tra un significante e un significato che gli preesisteva, ma soltanto allo stato virtuale e implicito, che egli può mobilitare i gruppi o le classi che riconoscono il suo linguaggio perché si riconoscono in lui – che si tratti delle fasce aristocratiche e principesche nel caso di Zarathustra, di Muhammad e dei profeti indiani, delle classi medie, urbane e rurali nel caso dei profeti di Israele. Il fatto che l'analisi erudita mostri che il discorso profetico non apporta quasi nulla che non fosse già contenuto nella tradizione anteriore, sacerdotale o settaria, non esclude affatto che esso abbia potuto produrre l'illusione della novità radicale, ad esempio *volgarizzando* per pubblici nuovi un messaggio esoterico. La crisi del linguaggio ordinario reclama o autorizza il linguaggio di crisi e la critica del linguaggio ordinario: la rivelazione, cioè il fatto di dire ciò che sta per accadere o di dire ciò che, in quanto indicibile, era impensabile, vive di questi momenti in cui tutto può essere detto perché tutto può accadere. È proprio una di queste congiunture che Cesare Vasoli evoca per rendere ragione dell'apparizione di una setta eretica fiorentina alla fine del quindicesimo secolo: «Soprattutto dopo il 1480 troviamo tracce numerose e frequenti di una forte sensibilità escatologica, attese diffuse di avvenimenti mistici, prodigi terrificanti, segni premonitori e apparizioni misteriose che annunciano grandi sconvolgimenti nelle cose

umane e divine, nella vita ecclesiastica e nell'imminente destino di tutta la cristianità. L'invocazione di un grande riformatore non è rara e anzi si fa sempre più viva e insistente affinché questi venga a purificare e rinnovare la Chiesa, a purgarla di tutti i suoi peccati e a ricondurla alle sue origini divine, alla purezza senza macchia dell'esperienza evangelica [...]. Non ci sorprende che, in questa atmosfera, ricompaiano anche tesi dichiaratamente profetiche»[70]. Il profeta ha successo se riesce a dire ciò che va detto in una di queste situazioni che sembrano reclamare e rifiutare il linguaggio, poiché impongono la scoperta dell'inadeguatezza di tutte le griglie di decifrazione a disposizione. Tuttavia, guardando più in profondità, l'esercizio stesso della funzione profetica non è concepibile se non in delle società che, fuoriuscendo dalla mera riproduzione, sono entrate, per così dire, nella storia: quanto più ci si allontana dalle società più indifferenziate e maggiormente capaci di controllare il proprio divenire ritualizzandolo (con riti agrari e riti di passaggio), tanto più i profeti, inventori del futuro escatologico e perciò della *storia* come movimento verso il futuro, soggetti che sono a loro volta prodotti della storia, e cioè della rottura del tempo ciclico che la crisi provoca, sopraggiungono a ricoprire il ruolo sino ad allora svolto dai meccanismi sociali di *ritualizzazione della crisi*, ossia di esercizio controllato della crisi, che presuppongono una divisione del lavoro religioso che assegna dei ruoli *complementari* ai responsabili dell'ordine ordinario – i bramini in India, i flamini a Roma – e ai fautori del disordine sacro – rispettivamente luperci e gandharva. E non si può fare a meno di notare *en passant* che la stilizzazione operata dal mito esibisce in forma paradigmatica l'opposizione tra i due poteri antagonisti, la *celeritas* e la *gravitas*, che è alla base di tutta una serie di opposizioni secondarie quali quella tra il discontinuo e il continuo, tra la creazione e la conservazione, tra la mistica e la religione: «i bramini, così come i flamini con la gerarchia sacerdotale cui sono a capo, rappresentano la religione *permanente e costantemente pubblica* nella quale trova posto – ad eccezione di un giorno soltanto – *tutta la vita della società e di tutti i suoi membri*. I luperci, così come il gruppo di uomini di cui i gandharva si

70. C. Vasoli, *Une secte hérétique florentine à la fin du XV^e siècle, les «oints»*, in J. Le Goff (a cura di), *Hérésies* cit., p. 259.

direbbe siano la trasposizione mitica, costituiscono giustappunto questa eccezione; appartengono, questi, a una religione che pubblica e accessibile non è mai se non in una *fugace apparizione* [...]. Flamini e bramini assicurano l'*ordine sacro*, luperci e gandharva sono gli agenti di un *disordine non meno sacro*; delle due religioni che rappresentano, una è *statica, regolamentata, calma*, l'altra è *dinamica, libera, violenta*; è proprio per questa sua natura che la seconda non può prevalere che *per un tempo assai breve*, il tempo di *purificare* e, insieme, di *rivitalizzare*, di "ricreare" tumultuosamente la prima»[71]. È sufficiente aggiungere che i flamini[72] sono bevitori e musicisti, mentre si bramini si astengono dai liquori inebrianti e ignorano il canto, la danza e la musica: «*niente di originale, niente che dipenda dall'ispirazione e dalla fantasia*»[73]; che «la velocità (rapidità estrema, apparizione e scomparsa improvvise, presa immediata ecc.) è il tipo di comportamento, il "ritmo" che meglio si addice all'attività di queste società *violente, improvvisatrici, creatrici*», mentre la religione pubblica «richiede un comportamento maestoso, *un ritmo lento*»[74]; che i luperci e i flamini si contrappongono altresì come *juniores* e *seniores*, come leggeri e pesanti (*guru*); che i flamini «assicurano il decorso *regolare* di una fecondità continua, senza interruzioni e incidenti», ma che, capaci di prolungare la vita e la fecondità tramite i loro sacrifici, non possono «*rivitalizzarle*», laddove invece i miracoli dei luperci «sanano un incidente, ripristinano una fecondità interrotta»[75]; che infine «se i luperci e i gandharva possono creare è perché sono "*eccessivi*", mentre i flamini e i bramini, essendo "perfetti", possono solo conservare»[76].

4.2.1. La relazione che si stabilisce tra la rivoluzione politica e la rivoluzione simbolica non è simmetrica.

Se probabilmente non esiste rivoluzione simbolica che non presupponga una rivoluzione politica, la rivoluzione politica, di suo, non è sufficiente a produrre la rivoluzione sim-

71. G. Dumézil, *Mitra-Varuna. Essai sur deux représentations indo-européennes de la souveraineté*, Paris, Gallimard, 1948, pp. 39-40 [corsivo di Bourdieu].

72. [In realtà si tratta di una svista di Bourdieu, perché Dumezil qui si riferisce ai gandharva].

73. *Ivi*, p. 45.

74. *Ivi*, p. 47.

75. *Ivi*, p. 52.

76. *Ivi*, p. 53.

bolica necessaria per fornirle un linguaggio adeguato, che è condizione per una sua piena realizzazione: «La tradizione di tutte le generazioni scomparse pesa come un incubo sul cervello dei viventi e proprio quando sembra che essi lavorino a trasformare se stessi e le cose, a creare ciò che non è mai esistito, proprio in tali epoche di crisi rivoluzionaria essi evocano con angoscia gli spiriti del passato per prenderli al loro servizio; ne prendono a prestito i nomi, le parole d'ordine per la battaglia, i costumi, per rappresentare sotto questo vecchio e venerabile travestimento e con queste frasi prese a prestito la nuova scena della storia»[77]. Fintantoché la crisi non ha ancora trovato il suo profeta, gli schemi con i quali si pensa il mondo sovvertito sono ancora il prodotto di un mondo da sovvertire. Il profeta è colui che può contribuire a realizzare la coincidenza della rivoluzione con se stessa operando la rivoluzione simbolica che la rivoluzione politica reclama. Tuttavia se è vero che la rivoluzione politica trova la sua compiuta realizzazione solo nella rivoluzione simbolica che la fa pienamente esistere dandole gli strumenti per pensarsi nella sua verità, ossia come evento inedito, impensabile e indicibile secondo tutti gli schemi antichi, invece di pensarsi come questa o quella rivoluzione del passato; se è vero quindi che ogni rivoluzione politica reclama quella rivoluzione dei sistemi simbolici che la tradizione metafisica designa col nome di *metanoia*, nondimeno la conversione delle menti, in quanto rivoluzione del pensiero, è una rivoluzione solo ed esclusivamente nelle menti già da prima convertite dei profeti religiosi, i quali, non potendo pensare i limiti del loro potere, cioè del loro pensiero sul potere, non possono fornire gli strumenti per pensare l'impensabile della crisi senza allo stesso tempo imporre l'impensato del significato politico della crisi; così, senza saperlo né volerlo, si rendono responsabili del *furto di pensiero* da loro subito.

77. K. Marx, *Le 18 brumaire de Louis Bonaparte*, Paris, Éditions Sociales, 1968, p. 60 [trad. it. *Il 18 brumaio di Luigi Bonaparte*, a cura di P. Togliatti, Roma, Editori Riuniti, 1964, pp. 44-45].

Parte seconda

aA

«Che non abbia a vergognarmi di fronte alla gente» Campo religioso e campo familiare nella *Passio Perpetuae et Felicitatis*

Emiliano Rubens Urciuoli

> L'arbitrarietà della distinzione tra storia e sociologia è particolarmente visibile al livello più alto della disciplina: penso che i grandi storici siano anche grandi sociologi. Ma, per varie ragioni, gli storici si sentono meno tenuti dei sociologi a forgiare concetti, a costruire modelli o produrre discorsi teorici o metateorici più o meno pretenziosi e possono nascondere sotto un modo di raccontare elegante la loro rinuncia, che spesso va di pari passo con la discrezione.
>
> P. Bourdieu - L.J.D. Wacquant,
> *Risposte. Per un antropologia riflessiva*

1. *Una premessa in difesa del metodo*

Quando si decide di applicare per la prima volta uno specifico metodo di indagine sociologica ad ambiti disciplinari e a oggetti di studio alquanto (o persino molto) lontani da quelli su cui è stato costruito e collaudato, è bene sapere che si presta immancabilmente il fianco ad almeno un paio di critiche di oggettivo significato deontologico[1].

La prima critica concerne la liceità dell'operazione. È giusto sottoporre, in questo caso, un testo protocristiano che narra degli ultimi giorni di vita di un gruppo di martiri nordafricani a una griglia interpretativa che, col mondo simbolico dello scritto in questione, sembra accomunata soltanto dalla prossimità delle coordinate geografiche della sua progettazione? La vicinanza spaziale della Cartagine di Perpetua all'Algeri[2] di Bourdieu non avalla di certo nessuno

1. D'altra parte, se, in situazioni del genere, le due «tribù» degli storici e dei filologi non si curassero di constatare la qualità del rapporto così istituito tra il soggetto e l'oggetto di conoscenza, ci sarebbe davvero di che inquietarsi per l'onorabilità e il prestigio, la salute e l'autonomia delle rispettive discipline.

2. A Cartagine, nel marzo del 203 e.v., è ambientata la vicenda di persecuzione e martirio narrata nella *Passio Perpetuae*. Ad Algeri, conclusa la leva, Pierre Bour-

dei gesti teorici e argomentativi che saranno qui compiuti. La legittimazione, è evidente, si risolve in un'auto-legittimazione e proviene dalla fiducia riposta nelle potenzialità esplicative del metodo e nella sua traducibilità al di là dei suoi già sperimentati ambiti di applicazione, laddove si diano alcune condizioni minime di partenza: la *Passio Perpetuae*[3] mette in scena un conflitto frontale tra appartenenza familiare e credenza religiosa, così come apre spiragli interessanti sullo psichismo della martire ed esibisce alcuni marcatori importanti della sua identità di genere. Ebbene, da questo punto di vista, mi sento di dire che il tentativo di far funzionare la filosofia bourdieusiana dell'azione in questo ulteriore «caso particolare del possibile»[4], che è l'arena sociale in cui agisce Perpetua, non è più illecito del ricorso, già ampiamente testato, a forme moderne di interpretazione psicologica – come quelle fondate sulla psicologia analitica junghiana, sulla psicoanalisi, persino sulla psicostoria e sull'etnopsichiatria[5] – o

dieu ha ricoperto per un paio d'anni il ruolo di assistente alla Facoltà di Lettere: le ricerche bibliografiche e poi le inchieste etnologiche e sociologiche svolte nella società rurale algerina sono confluite in opere miliari della sua antropologia, da *Sociologie de l'Algérie* (Paris, Presses Universitaires de France, 1958), composta *in loco*, alla più celebre, matura e teoricamente sistematica *Per una teoria della pratica. Con tre studi di etnologia cabila* (trad. it. di I. Maffi, Milano, Raffaello Cortina, 2003; ed. or. *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de trois études d'ethnologie kabile*, Genève, Droz, 1972), passando per *Le Déracinement. La crise de l'agriculture traditionelle en Algérie* (Paris, Éditions de Minuit, 1964), scritta con l'allievo e compagno d'avventure Abdelmalek Sayad. Durante questi anni algerini si consuma una parte senz'altro cospicua di quel «riorientamento intellettuale» che porterà il promettente *normalien* di provincia dalla filosofia alla sociologia «e, all'interno di quest'ultima, alla sociologia rurale, situata al gradino più basso nella gerarchia sociale delle specialità», con annessa prevedibile perdita di capitale simbolico dell'agente Bourdieu nel campo accademico parigino dell'epoca (P. Bourdieu, *Questa non è un'autobiografia. Elementi per un'autoanalisi*, trad. it. di A. Serra, Milano, Feltrinelli, 2005, p. 61; ed. or. *Esquisse pour une auto-analyse*, Paris, Raison d'Agir, 2004).

3. D'ora in poi = *PP*. Per il testo latino e la traduzione italiana della *PP* si è fatto riferimento a M. Formisano, *La Passione di Perpetua e Felicita*, Milano, Biblioteca Universale Rizzoli, 2008, pp. 76-131.

4. P. Bourdieu, *Spazio sociale e spazio simbolico*, in Id., *Ragioni pratiche*, trad. it. di R. Ferrara, Bologna, il Mulino, 1995, p. 26 (ed. or. R*aisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Paris, Seuil, 1994). La formula è mutuata dall'epistemologia storica di Gaston Bachelard, *Il razionalismo applicato*, Bari, Dedalo, 1975 (ed. or. *Le rationalisme appliqué*, Paris, Presses Universitaires de France, 1949).

5. La presenza di una serie di archetipi nelle visioni della martire è stata per primo rilevata dallo studio, a sua volta «archetipico per tutte le successive ricerche di tipo psicanalitico» (G. Lanata, *Sogni di donne nel primo cristianesimo*, in *Donne sante, sante donne. Esperienza religiosa e storia di genere*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1996, p. 90, n. 11) dell'allieva di Carl Gustav Jung Marie-Louise von Franz: *Passio*

all'ermeneutica dei *gender studies*[6].

La seconda obiezione verte sull'opportunità del metodo, ovvero sull*e* opportunità aperte dal suo impiego. Che tipo di garanzie, in termini di funzionalità euristica e analitica, e dunque di effettivo guadagno conoscitivo, si ottiene dall'apporre alle pagine pubblicate da un oscuro agiografo (forse) montanista, pagine che mettono in scena «agenti visibili e interazioni visibili», una lente interpretativa molata per sostituire a questa visione fenomenica alcuni «spazi di relazioni invisibili»[7], e, soprattutto, tarata analizzando, non sistemi societari del mondo mediterraneo antico, ma la società cabila della tarda età coloniale, il microcosmo letterario francese

Perpetuae. Il destino di una donna tra due immagini di Dio: sogni e visioni di una martire cristiana, trad. it. di J.F. Padova, Como, Red, 1994 (ed. or. *Die Passio Perpetuae. Versuch einer psychologischer Deutung*, in C.G. Jung [a cura di], *Aion. Untersuchungen zur Symbolgeschichte*, Zürich, Rascher, 1951, pp. 387-496). Le interpretazioni psicoanalitiche di più schietta marca freudiana sono numerose: tra queste si segnalano quelle contenute in R. Rousselle, *The Dreams of Vibia Perpetua: Analysis of a Female Christian Martyr*, in «The Journal of Psychohistory», 14/3 (1987), pp. 193-206; M. Bal, *Perpetual Contest*, in D. Jobling (a cura di), *On Story-Telling: Essays in Narratology*, Sonoma, Polebridge, 1991, pp. 227-241; P. Cox Miller, *Il sogno nella tarda antichità. Studi sull'immaginazione di una cultura*, trad. it. di F. Zappa, Jouvence, Roma, 2004 (ed. or. *Dreams in Late Antiquity. Studies in the Imagination of a Culture*, Princeton, Princeton University Press, 1994). La psicostoria è rappresentata dallo studio di M. Lefkowitz, *The Motivations of St. Perpetua's Martyrdom*, in «Journal of the American Academy of Religion», 44/3 (1976), pp. 417-421.

6. Si vedano, tra gli altri, gli studi di E.C. Huber, *Women and the Authority of Inspiration: A Reexamination of Two Prophetic Movements from Contemporary Feminist Perspective*, Lanham, University Press of America, 1985; E. Castelli, *"I Will Make Mary Male": Pieties of Body and Gender Transformation of Christian Women in Late Antiquity*, in J. Epstein - K. Straub (a cura di), *Body Guards: The Cultural Politics of Gender Ambiguity*, New York, Routledge, 1991, pp. 29-49; A. Jensen, *Gottes selbstbewusste Töchter. Frauenemanzipation im frühen Christentum?*, Freiburg im Breisgau, Herder, 1992; M.A. Tilley, *The Passion of Perpetua and Felicity*, in E. Schüsssler Fiorenza (a cura di), *Searching the Scriptures. A Feminist Commentary*, New York, Crossroad, 1994, vol. II, pp. 829-858. Patricia Cox Miller mescola con disinvoltura psicoanalisi e *gender* (P. Cox Miller, *Il sogno* cit.).

7. Quello del "guadagno conoscitivo" derivante dall'applicazione del suo metodo è un problema che Bourdieu si è posto in più occasioni e che, in apertura di una conferenza tenuta nel 1995 all'università di Lione, ha espresso in questi termini: «Cosa ci si guadagna nel sostituire a questa visione fenomenica, a questo insieme di agenti singoli designati da nomi propri, degli spazi di relazioni invisibili che sono costitutive di quello che io chiamo campo delle scienze sociali o campo giuridico o campo politico? Cosa ci si guadagna nel sostituire queste relazioni invisibili agli agenti visibili e alle interazioni visibili che tra gli stessi agenti prendono corpo?» (P. Bourdieu, *Sul concetto di campo in sociologia*, trad. it. di M. Cerulo, Roma, Armando, 2010, p. 61; ed. or. *Champ politique, champ des sciences sociales, champ journalistique*, in «Cahiers de recherche du Groupe de Recherche sur la Socialisation», 15, 1996).

e i suoi imprenditori culturali di metà XIX secolo, il sistema scolastico superiore transalpino a cavallo della grande contestazione del Maggio?[8]

Non senza ironia, si può cominciare a far notare come i tre esempi citati, corrispondenti al campo di inchiesta di alcune fondamentali monografie bourdieusiane, testimonino dell'elasticità e della polivalenza di quella «teoria della pratica in quanto pratica»[9] in cui si riassume il metodo-Bourdieu. Senza nulla togliere ai meriti personali del suo ideatore, dalla felicità delle rispettive operazioni traiamo in ogni caso indicazioni positive sulla versatilità potenziale di uno strumento ideato, non a caso, per costruire un'«economia unificata delle pratiche»[10]. Si potrebbe poi più seriamente aggiungere che, per quanto ci è dato sapere, lo stesso Bourdieu non ha mai spinto la sua legittima apprensione per il manierismo pedestre di certi allievi sino allo scetticismo dichiarato, alla riprovazione o alla diffida aperta del tentativo di espansione e diversificazione degli ambiti sottoposti allo sconvolgimento epistemologico della sua indagine del mondo sociale. Col tempo, il metodo-Bourdieu, che, malgrado la vastità del *corpus* empirico primario e secondario, originale e scolastico, è tutt'altro che un *passe-partout* esegetico del senso di qualun-

8. Mi riferisco, essenzialmente e rispettivamente, al già menzionato *Per una teoria della pratica*, a *Le regole dell'arte. Genesi e struttura del campo letterario* (trad. it. di A. Boschetti – E. Bottaro, Milano, il Saggiatore, 2005; ed. or. *Les règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*, Paris, Seuil, 1992) e alla coppia composta da *I Delfini. Gli studenti e la cultura* (Rimini, Guaraldi, 1971; ed. or. *Les Héritiers. Les étudiants et la culture*, Paris, Éditions de Minuit, 1964) e da *La Riproduzione. Teoria del sistema scolastico ovvero della conservazione dell'ordine culturale* (Rimini, Guaraldi, 1972; ed. or. *La Reproduction. Eléments pour une théorie du système de l'enseignement*, Paris, Éditions de Minuit, 1970), questi ultimi due scritti con Jean-Claude Passeron. Più tardi verrà *La noblesse d'État. Grandes écoles et esprit de corps* (Paris, Éditions de Minuit, 1989).

9. «La teoria della pratica in quanto pratica ricorda, contro il materialismo positivista, che gli oggetti di conoscenza sono costruiti, e non passivamente registrati, e, contro l'idealismo intellettualista, che il principio di questa costruzione è il sistema delle disposizioni strutturate e strutturanti che si costruisce nella pratica e che è sempre orientato verso funzioni pratiche» (P. Bourdieu, *Il senso pratico*, trad. it. di M. Piras, Roma, Armando, 2005, p. 83; ed. or. *Le sens pratique*, Paris, Éditions de Minuit, 1980).

10. L.J.D. Wacquant, *Introduzione*, in P. Bourdieu - L.J.D. Wacquant, *Risposte. Per un'antropologia riflessiva*, trad. it. di D. Orati, Torino, Bollati Boringhieri, 1992, p. 14 (ed. or. *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*, Paris, Seuil, 1992); altrimenti detta, da Bourdieu medesimo, «scienza generale dell'economia delle pratiche»: P. Bourdieu, *The Forms of Capital*, in J.G. Richardson (a cura di), *Theory and Research for the Sociology of Education*, Westport, Greenwood, 1986, p. 243.

que pratica, si è guadagnato quantomeno una presunzione di efficacia, la cui dimostrazione compete ogni volta (e per intero) al suo utilizzatore e interprete.

La verità, tuttavia, è che il guadagno conoscitivo derivante dall'adozione inaugurale di un metodo, da un lato, non è stimabile con facilità da chi, come chi scrive, ha preso familiarità con i suoi strumenti prima di dedicarsi allo studio specifico e mirato del materiale testuale qui sottopostovi; dall'altro, per quella sua parte solo approssimativamente quantificabile, non si può valutare se non in corso d'opera o, più realisticamente, al termine dell'esperimento analitico stesso. Esiste poi un terzo fattore in gioco che complica ulteriormente la ponderabilità di un eventuale rapporto "costi-benefici" di questa opzione metodologica e che definirei di "immanenza ermeneutica" del congegno teorico, a voler significare come la felicità di certi princìpi epistemologici, la pregnanza di determinati strumenti analitici e la virtù comunicativa di alcuni dispositivi concettuali siano innanzitutto tali da far apparire i propri referenti significativi e intellegibili in sé: come dubitare che, grazie ai concetti marxiani di «alienazione» o di «feticismo della merce», la nostra coscienza ha avuto accesso a una serie di fenomeni che necessitavano di qualcosa di più delle parole giuste per essere compiutamente intesi? Forse, *con* e *grazie* a Bourdieu si riescono a vedere le cose in modo tale da ottenere l'impressione di poterle cogliere agevolmente *senza*.

2. *Una scelta occasionata dal metodo: l'analisi del "Diario" in quanto diario*

Per poter anche solo iniziare a impostare uno studio bourdieusiano dei rapporti tra campo religioso e campo familiare nella *PP* devo necessariamente esercitare una duplice violenza al testo in oggetto; violenza senz'altro inaccettabile, qualora si trattasse di svolgere un'ordinaria analisi storico-letteraria di questo documento scritto presumibilmente in latino[11] nel-

11. Per quanto pesino dissensi importanti come quelli di Eric Robertson Dodds (*Pagani e cristiani in un'epoca di angoscia. Aspetti dell'esperienza religiosa da Marco Aurelio a Costantino*, Firenze, la Nuova Italia, 1970, p. 50; ed. or. *Pagan and Christian in an Age of Anxiety: Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine*, Cambridge, Cambridge University Press, 1965), di Louis Robert (*Une vision de Perpétue martyre à Carthage en 203*, in «Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres», 1982, p. 256), di Robert Lane Fox (*Pagani e Cristiani*,

la zona di Cartagine all'inizio del III e.v.; **violenza** nient'affatto **simbolica**[12], dato che il testo, manufatto inanimato, non è in grado di misconoscere la verità oggettiva della violenza che gli porto e dunque riconoscere come legittima la deprivazione che gli reco; violenza, come vedremo, tuttavia ammissibile e giustificabile nell'economia dell'esperimento che si è scelto di eseguire, la cui **posta in gioco** è la riuscita dell'operazione metodologica proposta dai curatori del presente volume – il "metodo Bourdieu" applicato alla storia del cristianesimo antico –, il cui **capitale** specifico è il riconoscimento che si verrebbe semmai a conseguire nel caso si riuscisse a soddisfare l'esigenza di veder legittimata l'impresa teorica, e il cui **interesse** (nel senso di "coinvolgimento interessato") sta nel fatto stesso di partecipare a questo ambito assai ristretto del circuito alto della produzione culturale: l'**illusio** che dispone l'**agente** in oggetto (cioè me medesimo) a "interessarsi" e fargli riconoscere come "importante" la partita simbolica che si svolge, dentro e fuori, prima, durante e dopo la realizzazione di questo volume, nel più antieconomico (e antieconomico in senso materiale) dei campi di gioco possibili: il **campo** universitario italiano contemporaneo.

Terminata questa fulminea «auto-socio-analisi»[13], vengo

Roma-Bari, Laterza, 1991, p. 430; ed. or. *Pagans and Christians*, New York, Viking, 1986) e di Glen Bowersock (*Martyrdom & Rome*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 34), mi sembra di poter dire che la *opinio communis* attuale sia largamente a favore dell'originale latino di tutte le sezioni della *PP*; la traduzione greca, in ogni caso, sarebbe di poco posteriore, datando probabilmente entro il terzo quarto del III e.v. – cfr. su questo J.N. Bremmer, *Perpetua and Her Diary: Authenticity, Family and Visions*, in W. Ameling (a cura di), *Märtyrer und Märtyrerakten*, Wiesbaden, Franz Steiner, 2002, p. 82.

12. Ho optato per evidenziare in grassetto le parole più rappresentative del vocabolario tecnico bourdieusiano. Ho scelto altresì di non soffermarmi a chiarirne il significato, laddove risultasse che, come in questo caso della violenza simbolica, una loro definizione e/o presentazione figuri già nell'introduzione al presente volume.

13. P. Bourdieu, *Homo academicus*, Paris, Éditions de Minuit, 1984; si vedano anche *Questa non è un'autobiografia* cit., *Il mestiere di scienziato, Corso al Collège de France, 2000-2001*, trad. it. di A. Serra, Milano, Feltrinelli, 2003, pp. 107-139 (ed. or. *Science de la science et réflexivité*, Paris, Raisons d'Agir, 2001) e *Risposte* cit., in particolare pp. 43-65. L'importanza della metasociologia come esercizio costante di riflessività metodica, cioè di incessante sorveglianza epistemologica della disciplina che muova dalla consapevolezza della parzialità del punto di vista dello scienziato sugli oggetti del mondo sociale e dunque dall'esigenza di oggettivare se stesso, il suo universo produttivo e le condizioni sociali di possibilità della sua conoscenza scientifica, è il tema cardine dello studio autoanalitico condotto insieme a Jean Claude Chambo-

alla duplice violenza inflitta al testo. Essa si lega a due risoluzioni operative di diversa entità, connesse tra loro, e cioè

a) al prendere in considerazione essenzialmente il cosiddetto "Diario" della martire (capp. 3-10), liberandolo dalla parola maschile che insieme lo veicola e lo doma entro la sua polifonica cornice narrativa – la premessa del "redattore" prima (*Pass.* 1), la visione di Saturo (*Pass.* 11-13) e il resoconto redazionale del martirio collettivo poi (*Pass.* 14-21)[14];

b) all'assumere e qualificare integralmente come testimonianza intima di un'aristocratica matrona romana (cfr. *Pass.* 2, 3; 3, 1; 10, 15; 14, 1) un testo che una parte minoritaria (ma autorevole) della critica è ancora restia a considerare autobiografico e ad attribuire direttamente alla martire cartaginese[15].

Il mio terreno di indagine sarà dunque quasi coestensivo al

redon e Jean Claude Passeron ne *Il mestiere di sociologo*, trad. it. di M. Bonanno, Rimini, Guaraldi, 1976 (ed. or. *Le métier de sociologue*, Paris, Mouton-Bordas, 1968); la sua genealogia intellettuale è ripercorsa in P. Bourdieu, *L'objectivation participante*, in «Actes de la recherche en sciences sociales», 135 (2003), pp. 43-58. Si veda anche la recente messa a punto di G. Scarfò Ghellab, *L'auto-socio-analisi del sociologo o gli interessi interessati dei ricercatori*, in G. Paolucci (a cura di), *Bourdieu dopo Bourdieu*, Torino, Utet, 2010, pp. 34-53.

14. Su questo *framing* si rimanda alle considerazioni puntuali di B.D. Shaw, *The Passion of Perpetua*, in «Past and Present», 139 (1993), pp. 30 sgg. Shaw fa notare come l'"accerchiamento" viril-ecclesiale del testo, determinante una sorta di ortopedia ermeneutica rispondente alle attese culturali maschili e alle esigenze liturgiche e ideologiche dell'istituzione, si compia con la stesura degli *Atti* (forse del IV secolo) e con i tre sermoni agostiniani (Aug., *Serm.* 280, 281 e 282).

15. Già Agostino, come noto, dubitava dell'*autorship* di Perpetua (…*nec illa scripsit vel quicumque illud scripsit*; Aug., *Nat. orig.* I, 10, 12). Oggi si registra lo scetticismo, tra gli altri, di Thomas J. Heffernan (*Philology and Authorship in the Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis*, in «Traditio», 50, 1995, pp. 315-325) e della coppia Ross Shepard Kraemer, Shira L. Lander (*Perpetua and Felicita*, in P.F. Esler [a cura di], *The Early Christian World* 2000, London-New York, Routledge, 2000, vol. II, pp. 1054 sgg.), mentre perfettamente agnostica appare la posizione di Bowersock (*Martyrdom* cit., p. 34). Non posso fare a meno di segnalare la denuncia sporta da Maureen A. Tilley contro il pregiudizio maschilista che ha teso a sottrarre a Perpetua l'*autorship* del suo testo, o, in alternativa, a sminuire il valore normativo dello scritto in virtù della sua presunta matrice ereticale (montanista). In merito al primo punto, Tilley conclude categoricamente: «Per nessun altro documento possiamo dire [come in questo caso]: questa donna ci parla con le sue stesse parole» (M.A. Tilley *The Passion* cit., p. 833); quanto alla questione dell'ortodossia, la teologa rivendica iil valore del tutto autonomo, e resistente alle insinuazioni dottrinali, di questa preziosa e insolita testimonianza di «due donne che offrono dei modelli per donne poste sotto attacco» (*ibid.*, p. 836).

materiale enunciativo compreso tra i capitoli 3 e 10 del testo e ricondotto, per intero e senza mediazioni, all'*autorship* della poco più che ventenne Vibia Perpetua. Si può evocare una ragione a sostegno di ciascuna di queste de-cisioni analitiche. Si tratta, beninteso, di ragioni suscitate e legittimate dal tipo di interrogativo generale su un caso documentato di conflitto tra lealtà familiare e osservanza religiosa che la scelta del metodo di per sé suggerisce, e cioè questo: quali sono le diverse categorie di soggetti religiosi e di soggetti familiari, a quell'epoca e in quella società, perché determinati agenti possano trovarsi a occupare le **posizioni** predisposte loro da uno stato specifico del campo religioso e del campo familiare e possano quindi adottare le prese di posizione oggettivamente connesse alle posizioni occupate?[16]

Ora, in primo luogo, il contrasto tra funzioni familiari e obblighi religiosi si manifesta solo nel Diario e ciò autorizza l'esegeta bourdieusiano a restringere il campo di osservazione a questo documento e a tutto ciò che, al di fuori di esso – il che significa, beninteso, anche al di fuori dell'elaborato redazionale della *PP* – aiuta a definire il **punto di vista** sul mondo degli agenti in **lotta**; al contrario, tutto quanto si ha fondato motivo di dubitare che sia riconducibile a (e soprattutto che *conduca*) gli schemi cognitivi che strutturano le loro pratiche non sarà preso in considerazione.

D'altra parte, si comprende altrettanto bene l'esigenza di assumere Perpetua come informatore unico sullo stato tensivo del rapporto tra la sua appartenenza familiare e la sua affiliazione religiosa, a configurare un conflitto storicamente situato che, come si vedrà, imprime dinamiche interessanti al processo di individuazione del soggetto martiriale in relazione alla sua identità di genere. Il significato di questi mutamenti fisici e psicologici risulterebbe infatti alterato, se non

16. Questa domanda è ricalcata su quella che Bourdieu, in un saggio del 1971, esplicita come guida alla comprensione delle prese di posizione letterarie di Flaubert: «Quali dovevano essere, dal punto di vista dell'*habitus* socialmente costituito, le diverse categorie di artisti e di scrittori in una data epoca e in una data società, per poter occupare le posizioni predisposte loro da uno stato del campo intellettuale e per poter quindi adottare le prese di posizione estetiche o ideologiche oggettivamente connesse alle posizioni occupate?» (P. Bourdieu, *Campo del potere, campo intellettuale e habitus di classe*, in Id., *Campo del potere e campo intellettuale*, trad. it. di D. Ambrosino - A. Santacroce, Roma, Manifestolibri, 2002, p. 64; ed. or. *Champ du pouvoir, champ intellectuel et habitus de classe*, in «Scoliès», 1, 1971, pp. 7-26).

addirittura compromesso, dalla presunzione di sostanziali interventi redazionali sul contenuto e sullo stile diaristico (creazioni, interpolazioni o rielaborazioni di sorta). Oggi, gli orientamenti esegetici che configurano la *opinio communis* – il diario è complessivamente originale, il che non significa presumere che riporti sempre gli *ipsissima verba* della martire e che si debba escludere del tutto l'ipotesi di una, pur rispettosa, revisione editoriale – sembrano peraltro spianare la strada a questa funzionale opzione di autenticità[17].

3. *Quanti campi religiosi nella PP?*

Ciò detto, dal momento che si è deciso di organizzare il discorso comune a questo volume intorno a una soltanto delle tre nozioni fondamentali della «prasseologia»[18] di Pierre Bourdieu, ossia quella di "campo", inizierei a illustrare il primo dei due campi in questione, il "campo religioso", nel cui "relativamente autonomo"[19] spazio relazionale si presumono posizionati gli agenti sociali fondamentali, che corrispondo-

17. Cfr. B.D. Shaw, *The Passion* cit., pp. 12 sgg. e p. 31; J. Amat, *Passion de Perpétue et de Félicité suivi des Actes*, «Sources chrétiennes», 417, Paris, Cerf, 1996, p. 73; J.N. Bremmer, *Perpetua and Her Diary* cit., pp. 81-86; R.D. Butler, *The New Prophecy & «New Visions»: Evidence of Montanism in* The Passion of Perpetua and Felicitas, Washington D.C., The Catholic University of America Press, 2006, p. 45; M. Formisano, *La Passione* cit., p. 40, ecc.

18. Se in *Per una teoria della Pratica* compare la formula «conoscenza prasseologica» (pp. 185 sgg.) per designare quel modo di conoscenza del mondo sociale che si oppone sia alla conoscenza fenomenologica sia a quella oggettivista, il sintagma «prasseologia sociale», per definire la forma di analisi che rifiuta tutta una serie di false antinomie come oggettivismo/soggettivismo, meccanicismo/finalismo, olismo/individualismo metodologico, fisica sociale/fenomenologia sociale, sociologia/psicologia sociale, si trova anche in L.J.D. Wacquant, *Introduzione* cit., p. 19. Le altre due nozioni componenti la «triade concettuale» (*ibid.*, p. 27) bourdieusiana sono quella di «*habitus*» e di «capitale». Per una presentazione articolata e completa della "teoria dei campi", oltre a *ibid.*, pp. 66-83, si veda innanzitutto P. Bourdieu, *Le regole dell'arte* cit.

19. Il limite all'autonomia di un campo è dato dalla sua relazione con gli altri campi, e cioè dalla comune inclusione in un campo più ampio, il «metacampo» del potere; questo macrocosmo sociale, sistema assai complesso e mai realmente compatto, è legato da un rapporto di omologia strutturale con ciascuno dei microcosmi la cui esistenza legittima e in esso ha luogo la competizione tra i campi per definire i modi di funzionamento e le forme di governo e regolazione della vita associata, e per imporre «i princìpi legittimi di visione e divisione del mondo naturale e sociale necessari» allo scopo (P. Bourdieu, *La duplice rottura*, in Id., *Ragioni pratiche* cit., p. 81). Il comportamento di un agente in un campo – quelle che sono le sue "mosse" – è dunque condizionato dall'inevitabile tensione, che, come nel caso presente della *PP*, può trasformarsi in aperta opposizione, tra logiche autonome e eteronome, cioè tra forze che tendono alla chiusura e forze che spin-

no poi ai personaggi principali della porzione testuale ricavata dalla *PP*.

Si pongono fin da subito due problemi. Mi concentrerò solo sul secondo, posto che il primo, quello preliminare della verifica delle condizioni storiche e sociali di esistenza di campi religiosi nell'Africa romana di inizio III e.v., può essere immediatamente congedato, in considerazione del fatto banale che lo spazio sociale in questione non è stato certo estraneo a quel processo di «costituzione di istanze specifiche per la produzione, riproduzione e diffusione dei beni religiosi, nonché l'evoluzione (relativamente autonoma dalle condizioni economiche) del sistema di queste istanze in direzione di una struttura più differenziata e complessa», che Bourdieu, sulla scorta di Weber, ha rinvenuto nella società urbanizzata ebraica che ha visto sorgere e consolidarsi il monotesimo jahwista[20]. In sintesi, non c'è dubbio che lo spazio sociale in cui si muove Perpetua produca quel genere di **forze** e dia luogo a quel genere di lotte che notificano l'esistenza di campi religiosi disposti della «"libertà" necessaria per sviluppare le proprie necessità, la propria logica, il proprio *nomos*»[21].

La difficoltà principale sta allora nella scelta del modello da proporre, se cioè convenga optare per la scrittura schematica di un unico campo, quello "cristiano", con annessa identificazione e rappresentazione grafica di tutti i beni, le forze e gli agenti in interazione e competizione tra loro, o per

gono all'apertura verso il mondo esterno (cfr. A. Boschetti, *La rivoluzione simbolica di Pierre Bourdieu. Con un inedito e altri scritti*, Venezia, Marsilio, 2003, p. 60).

20. P. Bourdieu, *Genesi e struttura del campo religioso*, trad. it. in questo volume alle pp. 73-129 (ed. or. *Genèse et structure du champ religieux*, in «Revue française de sociologie», 12 [1971], n. 3, pp. 295-334). In *Choses dites* è Bourdieu a confermare come la nozione di campo nasca *con* e *dall'* elaborazione del campo religioso, «al tempo stesso *contro* e *con* Max Weber, riflettendo sull'analisi weberiana dei rapporti dei rapporti tra prete, profeta e stregone» (P. Bourdieu, *Repères*, in Id., *Choses dites*, Éditions de Minuit, Paris 1987, p. 63; la traduzione del passo è tratta da A. Boschetti, *La rivoluzione simbolica* cit., p. 21). Per la cronaca filologica valgono le osservazioni di Boschetti (*ibid.*, p. 49 e Id., *La nozione di campo. Genesi, funzioni, usi, abusi, prospettive*, in G. Paolucci [a cura di], *Bourdieu dopo Bourdieu* cit., pp. 112-113) – sulla storia letteraria dell'Ottocento come primo terreno di coltura del concetto, che non a caso appare già cinque anni prima della pubblicazione delle riflessioni sulla sociologia della religione weberiana in un articolo sulla letteratura ospitato da *Les Temps Modernes*: P. Bourdieu, *Champ intellectuel et projet créateur*, in «Les Temps Modernes», 246 (1966), pp. 865-906.

21. Id., *Il mestiere di scienziato* cit., p. 64 (corsivo nel testo).

la segnalazione, analiticamente meno approfondita e graficamente assai più rudimentale, di esistenza di due campi religiosi paralleli nello spazio sociale in cui operano i personaggi del testo: quello in via di istituzionalizzazione "cristiano" e quello civico-istituzionale "pagano". La scelta in direzione della seconda ipotesi è ispirata da une serie di considerazioni.

Innanzitutto, posto che la figura del martire carismatico e beneficiario di visioni (Perpetua) può prendere il posto di quella del profeta di Weber-Bourdieu in virtù dell'omologia strutturale garantita dalla comune posizione di "extra-ordinarietà" rispetto alla gestione routinizzata del «capitale di grazia» da parte di una già esistente burocrazia religiosa (il "clero", qui rappresentato dai diaconi Terzio e, soprattutto, Pomponio)[22], l'assenza nel Diario di informazioni testuali sulle **relazioni di concorrenza** tra questi due agenti, il martire e il diacono, sconsiglia la produzione di un più elaborato modello formale costruito a partire da linee di forza che lo spazio sociale descritto da Perpetua ancora non notifica: il "clero", nella bocca della giovane reclusa, è anzi «benedett(o)» e rappresentato nel suo attivismo assistenziale volto a garantire un minimo di benessere psicologico e materiale a lei e ai suoi compagni di prigionia[23].

Per quanto attiene, più nello specifico, alla *vexata quaestio* della matrice montanista della religiosità dei martiri, il conflitto che essa aprirebbe con l'organizzazione ecclesiale "cattolica" «per il monopolio della competenza (religiosa)

22. Cfr. *Pass.* 3, 7; 6, 7; 10, 1. Faccio qui riferimento al modello di campo religioso che Bourdieu, nell'altro saggio dedicato all'argomento e apparso nello stesso anno del precedente sulla rivista di sociologia fondata da Raymond Aron e Ralf Dahrendorf, delinea a partire dalle tipizzazioni svolte da Weber nel quinto capitolo della seconda parte del primo volume di *Economia e società* («Sociologia della religione. Tipi di comunità religiosa», in M. Weber, *Economia e società*, a cura di P. Rossi, Milano, Edizioni di Comunità, 1968[2], vol. I, pp. 411 sgg.; ed. or. *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen, Mohr, 1922): P. Bourdieu, *Une interpretation de la théorie de la religion selon Max Weber*, in «Archives européennes de sociologie», 12 (1971), n. 1, pp. 3-21, in particolare p. 6. Lo schema è riprodotto e commentato nell'introduzione a questo volume, p. 22.

23. *Pass.* 3, 7: «Allora Terzio e Pomponio, i diaconi benedetti che vegliavano su di noi (*benedicti diaconi qui nobis ministrabant*), riuscirono dietro compenso a ottenere che noi potessimo recarci per qualche ora in una parte del carcere più confortevole perché potessimo riprenderci» (ed. Formisano, p. 85); *Pass.* 6, 7: «Allora poiché mio figlio si era abituato a prendere il latte dalle mie mammelle e a stare in carcere con me, mandai subito il diacono Pomponio da mio padre per farmi dare il bimbo» (ed. Formisano, p. 95).

considerata»[24], autorizzerebbe in teoria a ridefinire la posizione interna al campo occupata dai primi[25], rappresentando la struttura di relazioni concorrenziali tra gli agenti ordinari "vescovi e preti" e gli extra-ordinari esponenti della "Nuova Profezia". Ora, pur ammettendo che i martiri della *PP* siano le «primizie» del montanismo africano[26], tuttavia, tale lotta propriamente simbolica tra due agenti produttori del «mercato dei beni di salvezza»[27] è oggettivamente indeducibile dai racconti delle esperienze coscienti, estatiche e oniriche della giovane: come riconosce anche uno dei più convinti assertori della tesi montanista, Rex D. Butler, l'atto di «rinuncia alla famiglia» non era «caratteristico dei nuovi profeti ma comune tra i martiri cristiani»[28]. D'altra parte, i tratti da alcuni ritenuti proprietà distintive[29], e dunque anche bourdieusianamente «significative»[30], del montanismo della diarista e dei perso-

24. P. Bourdieu, *Sur le pouvoir symbolique*, in Id., *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, Seuil, 2001, p. 208 (trad. mia).

25. O precisando che si tratta di martiri depositari di una profezia concorrente (secondo la lettera del modello weberiano) o separando in due diverse classi di posizioni i due aspetti della loro azione extra-ordinaria nel campo religioso, raffigurandoli cioè da un lato come martiri e dall'altro come eretici.

26. Come sembra ritenere un'esperta in materia come Christine Trevett in *Montanism: Gender, Authority and the New Prophecy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 178. Sul montanismo dell'opera nel suo complesso il giudizio però non è unanime: si veda lo *status quaestionis* delineato nella più recente monografia sull'argomento, quella di R.D. Butler, *The New Prophecy* cit., pp. 2-6.

27. P. Bourdieu, *Genesi e struttura* cit., p. 109.

28. R.D. Butler, *The New Prophecy* cit., p. 62.

29. Ma quali sono questi tratti *distintivi*, e quali quelli *periferici*? Il giudizio varia a seconda degli esegeti e condiziona il verdetto sul montanismo della *PP*. Per fare solo un esempio, Tilley, muovendo dalla lista di otto caratteri distintivi redatta da Timothy D. Barnes nel suo studio su Tertulliano (T.D. Barnes, *Tertullian: A Historical and Literary Study*, Oxford, Clarendon, 1971, pp. 43-44), conclude che la *PP* non ne presenta alcuno (M.A. Tilley, *The Passion* cit., pp. 834-835); Butler è invece convinto che lo scritto «rifletta tutti gli aspetti propri del montanismo» (R.D. Butler, *The New Prophecy* cit., pp. 88-96).

30. La formula per cui «essere distintivo equivale a essere significativo» è l'architrave teorico dell'opera probabilmente più nota e influente di Bourdieu, la *Distinction*, che si presenta come una rilettura sociogenetica della logica della relazionalità e della differenziazione interne alla linguistica strutturale e allo strutturalismo *tout court* (P. Bourdieu, *La distinzione. Critica sociale del gusto*, Bologna, il Mulino, 1983; ed. or. *La distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Éditions de Minuit, 1979). Per la critica della postura scolastica e della filosofia intellettualistica sottesa alle teorie del linguaggio di derivazione saussuriana, e, più in generale, alle dottrine del comportamento sociale che hanno accolto questo rivoluzionario modello fonologico – ree tutte di aver separato lo strumento linguistico dalle condizioni sociali di produzione e d'uso – si vedano in particolare Id., *Per una teoria della pra-*

naggi da lei introdotti e descritti non sembrano mai registrati ed espressi in forma agonistica. Tutt'altro: il diacono Pomponio, nell'ultima e più densa visione di Perpetua, prende per mano la donna che all'apice del suo processo di esaltazione spirituale e consacrazione simbolica – e, a detta di alcuni, di «potenziamento montanista del femminile in una società e in una chiesa patriarcali»[31] – sarà «fatta maschio» (*Pass.* 10, 7) e la incoraggia, assurgendo così al ruolo cristico di sostegno e guida del martire verso la passione (*Pass.* 10, 1-4)[32]. In generale, dunque, se si osserva il campo sociale dal punto di vista di Perpetua, non si ha agio a ricondurre la struttura della relazioni oggettive tra la sua posizione e quella di Pomponio alla regola empirica che vede nella concorrenza/contrapposizione weberiana tra sacerdoti e profeti «il principio generale di funzionamento di tutti i microcosmi specializzati»[33]: tutte le relazioni che il Diario consente di istituire tra i vari agenti del campo religioso cristiano sono **relazioni di transazione**, intessute all'interno di quella che forse Bourdieu definirebbe una situazione di equilibrio, caratterizzata cioè dalla prevalenza dello spazio delle posizioni religiose oggettive sullo spazio delle prese di posizione, «inteso come sistema strutturato delle pratiche e delle espressioni degli agenti»[34].

In ultimo, limitarsi alla scrittura schematica del solo campo cristiano tratterrebbe dal pensare (e impedirebbe di descrivere) le **relazioni oggettive** tra gli agenti di questo campo

tica cit., pp. 190 sgg, *Il senso pratico* cit., pp. 51 sgg. e soprattutto *La parola e il potere*, Napoli, Guida, 1988 (ed. or. *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*, Paris, Fayard, 1982).

31. R.D. Butler, *The New Prophecy* cit., p. 76.

32. «… vidi in una visione il diacono Pomponio venire alle porte del carcere e bussare con forza. Gli andai incontro e gli aprii: era vestito con una tunica bianca senza cintura e portava dei sandali riccamente ornati. Mi disse: "Perpetua, ti aspettiamo. Vieni". Mi prese per mano (*tenuit mihi manum*) e ci avviammo per luoghi aspri e tortuosi. Giungemmo infine a stento e affannati all'anfiteatro, egli mi condusse (*induxit me*) nel centro dell'arena e mi disse: "Non aver paura: sono qui con te e ti assisto (*Noli pavere: hic sum tecum et conlaboro tecum*)". E andò via» (*Pass.* 10, 1-4; ed. Formisano, p. 103).

33. A. Boschetti, *La nozione di campo* cit., p. 116.

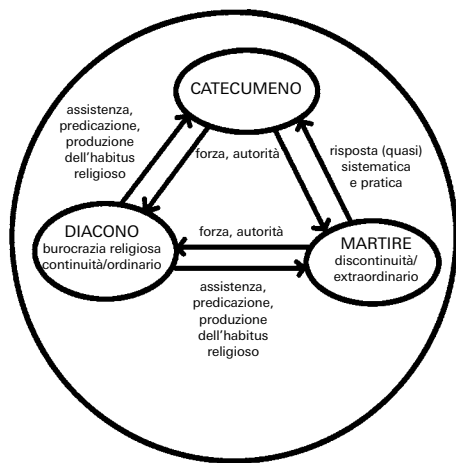
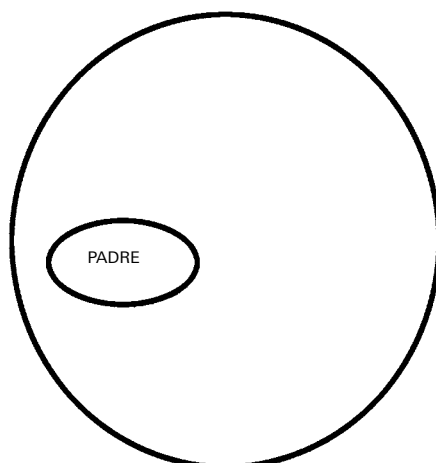
34. P. Bourdieu - L.J.D. Wacquant, *Risposte* cit., p. 74. Più avanti si osserva come le rivoluzioni interne ai campi siano il risultato dei processi di contestazione e alterazione di questa egemonia (*ibid.*, p. 75): in queste circostanze le prese di posizione sovversive di una frazione degli agenti dominati prevalgono sulle spazio delle posizioni costituito e governato dai dominanti consacrati e lo trasformano secondo i nuovi rapporti di forza.

religioso e quelli – che in alcuni casi coincidono con la stessa persona fisica (Perpetua) – del campo familiare, nel senso che oscurerebbe la visione della topologia e della fisica dei rapporti tra le poste in gioco, gli interessi e gli **habitus** inerenti il microcosmo religioso cristiano e quelli relativi alla sfera produttiva e auto-riproduttiva della famiglia di Perpetua; e questo perché, ovviamente, quella famiglia non è tutta interna al campo religioso cristiano, se è vero che, ad esempio, a differenza della giovane e di uno dei sui fratelli, l'assai interattivo padre, da buon "pagano", non ha alcun interesse a giocare in quel campo, è insensibile al bene che vi viene offerto, non dà importanza al capitale che lì viene prodotto e distribuito: voglio dire, in altri termini, che il campo religioso cristiano esercita effetti diversi sui membri della famiglia di Perpetua a seconda, non solo di una loro ipotizzabile *posizione* nel campo familiare, ma della loro differente *sottoposizione* alle forze di attrazione di un altro campo religioso, quello civico-istituzionale ("pagano").

Tali ragioni mi inducono a prendere in considerazioni due campi religiosi, che definirò sbrigativamente "campo religioso cristiano" e – *absit iniuria verbis* – "campo religioso pagano". Va detto che i due campi si caratterizzano per un assai differente grado di autonomia: il secondo, il pagano, è a tal punto soggetto alle forze di pressione (esterne) della parte alta del **(meta) campo del potere** – ovvero all'azione esercitata dalla frazione dominante della società che controlla onori, carriere, cariche e magistrature – da «armoni[zzarsi] miracolos[amente]»[35] coi suoi interessi; d'altro canto la teodicea del primo, il cristiano, stona con la **sociodicea** dei dominanti fintantoché le tensioni (interne) che lo attraversano e lo strutturano scorrono sotto la pelle di un sistema istituzionale contrario a riconoscerne il gioco, le posizioni, il capitale e la posta. Inoltre, la soglia per il diritto di ingresso al campo religioso pagano è innegabilmente più bassa: per accedervi da agente laico è sufficiente appartenere al corpo civico.

Rappresento graficamente questi due campi con due cerchi, che non si sovrappongono né si intersecano per il semplice fatto che i campi non hanno agenti in comune. Limitando la mia analisi a una selezione di personaggi realmente

35. P. Bourdieu, *Genesi e struttura* cit., p. 100.

significativi ai miei fini[36], vi inserisco nel primo solamente Perpetua, in qualità di martire con “carisma personale”, suo fratello, in qualità di semplice catecumeno (*Pass.* 2, 2)[37], e il diacono Pomponio, in quanto, appunto, rappresentante del “clero” con “carisma” d’ufficio”. Nell’altro, tutto solo, il vecchio e irrequieto padre – gli altri membri della famiglia, madre compresa, agiscono raramente e comunque non agiscono, al momento, in modo per noi interessante.

36. La posizione lievemente predominante di Saturo, martire volontario (*Pass.* 4, 5) e anche lui martire-scrittore, connessa al suo ruolo di catechista del gruppo («*quia ipse nos aedificaverat*») e rilevabile anche a livello di subconscio dallo status preminente che la sua figura assume nella prima visione di Perpetua (*Pass.* 4, 5-6), non è a mio avviso tale da farlo annoverare tra questi. La frase che egli rivolge a Perpetua precedendola da in cima alla scala – «Perpetua, ti aspetto (*Perpetua, sustineo te*)» (*Pass.* 4, 6) – è sostanzialmente la stessa che, attirandola a sé, le indirizzerà il membro della gerarchia e diacono Pomponio nell’ultima visione – «Perpetua, ti aspettiamo. Vieni (*Perpetua te expectamus: veni*)» (*Pass.* 10, 3). Da questo punto di vista, la psicologia analitica mi verrebbe in soccorso: segnalo infatti che, per von Franz, il Saturo del primo sogno e il Pomponio del quarto hanno la stessa funzione psichica, dato che costituiscono entrambi una raffigurazione cristiana dell’Animus, lo «psicopompo» sul cammino dell’anima verso l’inconscio, l’archetipo junghiano che condensa in sé tutte le componenti maschili di una personalità femminile che la martire avverte e però proietta nelle figure virili del coraggioso compagno di prigionia e del provvidente e solerte diacono (M.-L. von Franz, *Passio Perpetuae* cit., p. 44 e p. 77 sgg).

37. Beninteso, anche Perpetua, fintantoché non riceve il battesimo in carcere (*Pass.* 3, 5), è tecnicamente una catecumena (come certifica *Pass.* 2, 1: *Apprehensi sunt adolescentes catechumeni* …), e in quanto tale riceve le cure dei diaconi preposti ad assistere i fratelli incarcerati; tuttavia, in virtù del peculiare statuto carismatico derivante dalla sua condizione martiriale, la posizione che occupa nel campo religioso è significativamente altra.

Nel cerchio di sinistra si nota, da un lato, come già detto, l'assenza di relazioni di concorrenza tra martire e diacono – i due agenti non occupano posizioni che il nostro "informatore" concepisce e descrive come chiaramente concorrenti –, dall'altro, la differente azione pratica da questi esercitata sul catecumeno, che segnala la differente distribuzione del capitale religioso specifico tra le due posizioni, prefigurando la lotta simbolica a venire, o legittimando quella altrove già in corso[38], per il «dominio cognitivo nel campo», e cioè per gestire quell'«interpretazione pubblica della realtà» che è precondizione per il monopolio dell'esercizio legittimo del potere religioso sui laici[39]: il diacono, in quanto personale ordinato, si occupa di assistere e fortificare nella fede – in questo senso anche di produrre e consolidare l'*habitus* religioso – i fratelli prossimi al battesimo e all'ingresso a pieno titolo nella chiesa, e da questo trae la sua autorità; il martire, il cui status liminare tra la vita e la morte, tra permanenza terrena e imminenza celeste, rende beneficiario di visioni, è attore sociale che, in virtù di *atout* differenti, risponde ad altri bisogni religiosi, alla cui soddisfazione si lega una legittimazione (*dignatio*) d'ordine diverso da quella che consacra l'autorità del "clero":

> «Sorella e signora, sei giunta già ad un livello di merito della grazia, che puoi chiedere che ti venga mostrata una visione (*Domina soror, iam in magna dignatione es, tanta ut postules visionem*) e che ti sia indicato se devi attendere il martirio o la liberazione». Ed io che ben sapevo di dialogare con il Signore, dal quale avevo ricevuto così grandi benefici, gli promisi piena fiducia (*Et ego quae me sciebam fabulari cum Domino, cuis beneficia tanta experta eram, fidenter repromisi ei dicens*): «Domani ti darò notizia». Così chiesi e mi fu mostrata questa visione …[40]

38. "Altrove" può riferirsi anche ad altre sezioni della *PP*? La questione dipende, evidentemente, da quanta fiducia si ripone e da quanta enfasi si accorda all'"anticlericalismo" sotteso alle prese di posizione montanista del redattore (*Pass.* 1) e di Saturo (*Pass.* 13).

39. P. Bourdieu, *La duplice rottura* cit., p. 81. Il passaggio, con cui si apre il saggio in oggetto, è una citazione da *The Sociology of Science* di Robert K. Merton, che a sua volta riprende l'Heidegger di *Sein und Zeit*. Il conseguimento del monopolio della violenza simbolica legittima in un microcosmo sociale dato è detto altrove da Bourdieu, molto efficacemente, «regalità simbolica sul campo» (Id., *Sul concetto di campo* cit., p. 79).

40. *Pass.* 4, 1-2 (ed. Formisano, p. 87). Lo status privilegiato connesso alla posizione anticipatamente paradisiaca della martire è confermata dalla sua capacità di in-

È senz'altro possibile (persino probabile) che l'autorevolezza di Perpetua nel suo gruppo (*Pass.* 4, 1; 13, 4; 20, 10), ma, più in generale, il suo percepibile ed essoterico carisma (*Pass.* 16, 3-4; 18, 4-7), risiedano anche «nelle doti di una personalità formidabile nella sua concentrazione interiore, nella sua forza visionaria»[41]. È largamente implausibile, invece, che il suo «capitale di autorità propriamente religiosa»[42] le venga da ragioni quali la longevità di militanza – è comunque una neoconvertita ventiduenne di famiglia pagana – o la migliore conoscenza della dottrina[43] – Perpetua è una catecumena, mentre Saturo, il suo istruttore, sarà stato presumibilmente più istruito –, e soprattutto che tale *dignatio* non abbia nulla a che fare con il riconoscimento ecclesiale di uno statuto profetico privilegiato di martiri e confessori. Troppo poco sappiamo sulla biografia e, più in generale, sulla **traiettoria** sociale di Vibia Perpetua, ma una cosa è certa: se la giovane cartaginese non fosse giunta a occupare quella specifica posizione, che le è stata riconosciuta quale «apporto distintivo»[44] al campo, nel sistema di relazioni che configuravano l'assetto storico e locale del microcosmo religioso cristiano cui appartiene, non le sarebbe stata chiesta né ci avrebbe lasciato alcuna visione.

Tutto questo, ricapitolando, è quanto si intravede dietro gli scambi interattivi di alcuni personaggi del Diario, identificati come gli agenti del cerchio di sinistra. Nel cerchio di destra, guardando dal nostro osservatorio, non accade nulla.

tercedere per i morti: mi riferisco evidentemente al contenuto delle due visioni di Perpetua sul fratellino morto Dinocrate (*Pass.* 7 e 8). Di contro alla «pervers([a]» (così sia G. Lanata, *Sogni di donne* cit., p. 94, n. 48, sia P. Dronke, *Donne e cultura nel Medioevo. Scritti medievali dal II al XIV secolo,* trad. it. di E. Randi, Milano, il Saggiatore, 1986, p. 52, n. 35; ed. or. *Women Writers of the Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984) interpretazione agostiniana, che vede nel bambino sofferente un piccolo battezzato e un peccatore precoce (Aug., *Nat. orig.* I, 10, 12), lo stato di *peccantia* di Dinocrate deriverebbe, molto semplicemente, dall'essere morto prematuramente da pagano come la sua famiglia (così già E.R. Dodds, *Pagani e cristiani* cit., pp. 52-53, n. 46; H. Musurillo, *The Acts of Christian Martyrs,* Oxford, Oxford University Press, 1972, p. 115, n. 11).

41. G. Lanata, *Sogni di donne* cit., p. 74.

42. P. Bourdieu, *Genesi e struttura* cit., p. 107.

43. G. Lanata, *Sogni di donne* cit., p. 72.

44. P. Bourdieu, *Il mestiere di scienziato* cit., p. 73.

4. *La famiglia di Perpetua e la famiglia per Bourdieu*

Veniamo ora alla famiglia, che, per quanto ci riguarda, è la famiglia di Perpetua, composta, al momento dell'arresto della futura martire, da Perpetua medesima, padre, madre, due fratelli (*Pass.* 2, 2) – uno dei quali, come già detto, catecumeno – che si aggiungono a un altro, Dinocrate, premorto (*Pass.* 7-8), una zia materna (*Pass.* 5, 3) e il figlio, «ancora poppante», della giovane (*Pass.* 2, 2). Del fantomatico marito si dirà qualcosa a breve. Ora, in termini di ontologia sociale, la famiglia per Bourdieu è

> un principio di costruzione che, immanente agli individui (in quanto collettivo incorporato), nello stesso tempo li trascende, perché essi lo incontrano sotto forma di oggettività in tutti gli altri: è un trascendentale in senso kantiano, ma, essendo immanente a tutti gli *habitus*, si impone come trascendente. [...]. Così la famiglia come categoria sociale oggettiva (struttura strutturante) è il fondamento della famiglia come categoria sociale soggettiva (struttura strutturata), categoria mentale al principio di innumerevoli rappresentazioni e azioni (per esempio i matrimoni) che contribuiscono a riprodurre la categoria sociale oggettiva[45].

La famiglia per Bourdieu, ovvero ingranaggio simbolicamente cruciale, addirittura soggetto principale del meccanismo di duplicazione – la realtà sociale esiste due volte, nelle cose e nei cervelli, nei campi e negli *habitus* – e riproduzione circolare – il campo struttura l'*habitus* e quest'ultimo contribuisce a costruire il campo – dell'ordine sociale[46].

45. P. Bourdieu, *Lo spirito di famiglia*, in Id., *Ragioni pratiche* cit., pp. 124-125. Quanto detto per la famiglia, vale in realtà per tutte le strutture che compongono l'universo sociale indagato da Bourdieu. Spiega Loïc Wacquant: «Una particolarità di questo universo è il fatto che le strutture che lo formano hanno, se così si può dire, una doppia vita. Esistono due volte, una prima volta nell'"oggettività del primo ordine" dato dalla *distribuzione* delle risorse *materiali* e dei mezzi di appropriazione di beni e valori socialmente rari (delle specie di capitale, nel linguaggio di Bourdieu), e una seconda volta nell'"oggettività del secondo ordine", sotto forma di schemi mentali e corporei [cioè di *habitus*] che funzionano come matrice *simbolica* delle attività pratiche, dei comportamenti, modi di pensare, sentimenti e giudizi degli agenti sociali» (L.J.D. Wacquant, *Introduzione* cit., p. 16; corsivo nel testo).

46. Cfr. P. Bourdieu - L.J.D. Wacquant, *Risposte*, pp. 94-95. In *Per una teoria della pratica*, la dialettica durevole e generazionalmente trasferibile tra strutture oggettive (*opus operatum*) e disposizioni strutturate che funzionano da principio di produzione dell'ordine osservato (cioè da *modus operandi*) è designata molto efficacemente come «duplice processo di interiorizzazione dell'esteriorità e esteriorizzazione dell'interiorità» (P. Bourdieu, *Per una teoria della pratica* cit., pp. 186, 206, 212 ecc.).

Ma qui non è tanto l'idea di famiglia come «finzione», o «artificio» o «arbitrio sociale naturalizzato»[47] a interessarci, quanto la garanzia teorica bourdieusiana circa l'intrinseca possibilità della famiglia a funzionare diversamente da come ama rappresentarsi nel discorso che preferibilmente fa su di sé (il *family discourse*): ossia a funzionare come campo. In presenza di determinate circostanze, infatti, la famiglia sveste i suoi panni antropomorfici di agente sociale unitario, «dotato di vita e mente comuni»[48], capace di volontà, pensiero e di un'azione regolata nello spazio sociale in cui opera, e si trasforma in un terreno di lotta, fisica, economica e (come sempre) soprattutto simbolica tra soggettività che non si relazionano più come componenti di un'entità transpersonale, ma come agenti sociali in un campo di produzione autonomo dotato di un proprio capitale specifico. Quale? La legittimazione che deriva dall'assumervi o conservarvi una posizione dominante, il riconoscimento, *intra* e *extra moenia*, che è legato al non-più bene comune dell'automa domestico, ma autentica posta in gioco dell'agone familiare, costituita dai vari capitali distribuiti tra le diverse posizioni occupate dai membri della famiglia. Invero, una corretta filosofia della pratica inibisce dal pensare tale dinamica trasformativa in termini meramente cronologici (da agente a campo e viceversa), posto che istituisce una concatenazione logica tra le scelte che una famiglia compie quando è governata dalle «forze di fusione» e la struttura relazionale della stessa come disegnata, a quello stato della sua storia, dal maggiore o minore equilibrio tra le «forze di fissione»[49]. Relativamente a questa ontologia duplice e correlativa di famiglia-soggetto e di famiglia-campo, prima di tornare da Perpetua e dalla sua famiglia, ricaviamo ancora quest'ultima, importante informazione da un Bourdieu che da almeno un ventennio si esprime sul dominio come garante dell'omologia tra divisioni sociali e schemi mentali; un Bourdieu che forse ha già in mente il *Dominio maschile*[50]:

47. Id., *Lo spirito di famiglia* cit., p. 126.

48. *Ivi*, p. 122.

49. *Ivi*, p. 128. Un accenno a questa dialettica si trova anche in Id., *Stratégies de reproduction et modes de domination*, in «Actes de la recherche en sciences sociales», 105 (1993), p. 11.

50. P. Bourdieu, *Il dominio maschile*, Milano, Feltrinelli, 1998 (ed. or. *La domination masculine*, Paris, Seuil, 1998), dove un «Bourdieu *de combat*», per dirla con Massimo Cerulo, «si concentra sulla violenza simbolica esercitata dal genere maschile su

> Il funzionamento dell'unità domestica come campo ha un limite negli effetti del predominio maschile, che orientano la famiglia verso la logica del corpo (l'integrazione può essere un effetto del dominio)[51].

Il che può voler dire anche che il processo di disgregazione di un soggetto familiare, magari sotto la spinta di forze esogene rispetto al campo in questione, produce effetti di delegittimazione, spossessamento e redistribuzione di capitale dal maschio dominante verso altri agenti. Teniamolo a mente e riandiamo a Perpetua.

Il testo della *PP* non ci dà motivo di dubitare che, prima della conversione della ragazza, per effetto di una **doxa** inculcata in tutti e accettata da tutti, questa famiglia fosse «orienta(ta) verso la logica del corpo». La sofferenza che in almeno tre occasioni (*Pass.* 5, 6; 6, 5; 9, 3) la futura martire dichiara di provare per le forme socialmente drammatizzate assunte dallo strazio del padre potrebbe essere letta come un trasalimento dello spirito di corpo dei bei tempi andati: quando la famiglia marciava, dentro e fuori la sua soglia architettonica, come un sol uomo; quando l'incorporato e non ritenuto sentimento familiare rendeva inconcepibile provocare dolore al suo indiscusso capo, e tantomeno intaccarne un prestigio sociale che era il lustro riconosciuto di tutti:

> «… non fare che io debba vergognarmi di fronte alla gente. Pensa ai tuoi fratelli, pensa a tua madre, e a tua zia, pensa a tuo figlio, che non potrà vivere dopo di te. Cessa il tuo orgoglio, non volere rovinare tutti noi: nessuno di noi potrà infatti parlare liberamente, se ti accadrà qualcosa di male»[52].

Questo è il fascio di enunciati senz'altro più esplicativo del tipo di risorse simboliche (persuasione, mozione degli affetti, ricatti di vario genere, gesti di afflizione) cui l'inconsolabile

quello femminile, mostrando come il rapporto di discriminazione non sia dovuto ad una sorta di trasmissione generazionale e culturale di norme, valori e comportamenti, bensì all'incorporazione automatica e inconscia di strutture mentali generate dalla società di appartenenza, che fa apparire naturale, […], il dominare e l'essere dominati» (M. Cerulo, *Presentazione* di P. Bourdieu, *Sul concetto di campo* cit., p. 17).

51. P. Bourdieu, *Lo spirito di famiglia* cit., p. 128.

52. *Pass.* 5, 2-3 (ed. Formisano, p. 93).

vecchio, improvvisando regolatamente[53] secondo un'istintiva **strategia**, attinge per cercare di riconfigurare in principio generatore e organizzatore di pratiche quel senso ancora iscritto nel corpo della figlia di adesione vitale all'esistenza di un gruppo familiare e dei suoi interessi. Ora, è del tutto evidente che Perpetua è pregata e ricattata in quanto figlia, madre, sorella, nipote; mai, né qui né altrove (*Pass.* 6, 2-4), in quanto Perpetua[54], giovane donna di circa ventidue anni «al fiore dell'età» (*Pass.* 5, 2). Eppure, il fatto patente che il valore dell'esistenza della giovane non sembra suscitare nel padre un solo argomento discorsivamente autonomo dall'onore, dalla sicurezza e dall'integrità del lignaggio (*Pass.* 5, 2-4) – cioè incodificabile secondo lo «spirito di famiglia»[55] –, non è un'evidenza tale da poter contraddire le pretese di persuasività e successo del suo eloquio. Quegli argomenti e quei gesti, stante gli effetti dossici dell'indiscusso predominio maschile sulle rappresentazioni e le prassi inerenti alla categoria sociale e mentale "famiglia", procedono infatti da una stima assolutamente razionale delle possibilità di riuscita: se la donna, faceva notare Bourdieu, è colei su cui in prima istanza grava «tutto il lavorio simbolico e pratico tendente a trasformare l'obbligo di amare in disposizione all'amore»[56], la donna è anche il membro familiare meglio disposto ad agire funzionalmente al «*conatus* dell'unità domestica»[57] in conformità al sentimento da lei stessa incessantemente coltivato. L'incepparsi del meccanismo va ricondotto all'ingerenza di – direbbe Deleuze – criteri «immanenti» a un altro dispositivo[58], fattori eteronomi cui anche un congegno ben

53. Per l'*habitus* come principio di «improvvisazione regolata» si veda P. Bourdieu, *Per una teoria della pratica* cit., pp. 182, 222. Quanto al concetto, declinato in senso sia antispontaneista sia antistrutturalista, di strategia si rimanda essenzialmente a Id., *De la règle aux stratégies*, in Id., *Choses dites* cit., pp. 75-93.

54. Nome, peraltro, che, come fa notare quella parte della critica più disposta a «leggere in contropelo», è comunque legato all'identità sociale affibbiatale dalla cultura dominante. Muovendosi con disinvoltura tra Peter Brown, Luce Irigaray e Julia Kristeva, Cox Miller interpreta il discorso che si chiude con il *Christiana sum* come una «dichiarazione di indisponibilità a sottostare alle definizioni maschili di cosa significhi essere "Perpetua"» (P. Cox Miller, *Il sogno* cit., p. 207).

55. P. Bourdieu, *Lo spirito di famiglia* cit., p. 121.

56. *Ivi*. p. 126. Cfr. anche Id., *Stratégies de reproduction* cit., p. 11.

57. *Ivi*, p. 5.

58. G. Deleuze, *Che cos'è un dispositivo?*, trad. it. di A. Moscati, Napoli, Cronopio, 2007, pp. 23-24 (ed. or. *Qu'est-ce qu'un dispositif?*, Paris, Seuil, 1989).

rodato come una famiglia patriarcale antica è inevitabilmente esposto: all'intrusione, nell'economia dei beni simbolici della *domus*, di un "mondo a parte".

In questo caso, l'incidente va spiegato interamente in rapporto agli effetti di campo prodotti dalle forze attive e dai beni circolanti nel nuovo microcosmo religioso cristiano in cui si è inserita Perpetua. Ecco che allora si riesce meglio a comprendere come l'avvolgente strategia del padre, se fallisce, è solo in quanto costituisce un'azione ormai in controtempo e controsenso: all'isteresi dell'*habitus* genitoriale, generante una sorta di *loop* pratico-discorsivo che dà qui voce alla preoccupazione per un **capitale simbolico**[59] così gravemente intaccato (*Pass.* 5, 2-3), fa da contraltare la crisi profonda, trascendente il campo familiare perché innescata da effetti esercitati da ed entro un altro campo (il campo religioso cristiano), intervenuta nel sistema attitudinale della figlia. Questa crisi disallinea l'effetto del suo *habitus* rispetto a quello di campo, produce una sovversione della doxa e determina una trasformazione radicale del suo *modus operandi* intra-familiare. In altri termini, il chisciottesco[60] tentativo paterno di rigenerare interessi estinti non ha esito, perché, disgraziatamente per il padre, quello familiare è un gioco che ormai per Perpetua non ha più sufficiente attrattiva; il che non significa, beninteso, che non lasci tracce diurne e notturne negli atteggiamenti, nelle espressioni e, in generale, nello psichismo della martire[61] – come è invece per il sistema psi-

59. Qui da intendersi nella «forma primigenia» dell'onore e della reputazione: M. Santoro, *«Con Marx, senza Marx». Sul capitale di Bourdieu*, in G. Paolucci (a cura di), *Bourdieu dopo Bourdieu* cit., p. 149. Capitale che, qualora avesse ragione Jan N. Bremmer nel sostenere che l'uomo dovesse perlomeno appartenere al ceto dei *decuriones*, e che la sua famiglia discendesse da un liberto o da un africano affrancato dall'omonima dinastia di proconsoli d'Africa, sarebbe considerevolmente cospicuo (cfr. J.N. Bremmer, *Perpetua and Her Diary* cit., p. 87; così già T.D. Barnes, *Tertullian* cit., p. 70, mentre scettico su questa discendenza è B.D. Shaw, *The Passion* cit., p. 11, n. 29).

60. «La legge del campo – ha chiarito una volta Bourdieu – è di far cadere nel passato» la posizione dell'avversario, ovvero di «renderla sorpassata» (P. Bourdieu, *Tra struttura e libertà. Conversazione con Pierre Bourdieu*, intervista di M. d'Eramo in P. Bourdieu, *Campo del potere* cit., p. 39). Il fenomeno di isteresi dell'*habitus* è detto appunto dal sociologo «sindrome di Don Chisciotte» (Id., *Sul concetto di campo* cit., p. 89).

61. La questione va chiarita. Ciò che legittimamente pertiene e effettivamente interessa all'analisi prasseologica non è identificare e misurare il grado di intensità delle varie affezioni che la martire dirige sui più diversi oggetti, reali e fantasma-

chico piatto della quasi grottesca, agiografata Perpetua degli *Atti*[62] –, come se il venir meno dell'*illusio*, da parte dell'agente dominato, dovesse giocoforza risolversi nella sospensione e cessazione completa delle passioni dell'*habitus* dominato. Tuttavia esso non genera più mosse, non produce più strategie che non siano compatibili con quelle determinate dagli effetti di un *habitus* e di un campo completamente altri.

> Ed io soffrivo dell'infelicità di mio padre, poiché egli era l'unico tra i miei familiari a non provare gioia per il mio martirio. Cercai di confortarlo dicendogli: «Su quella tribuna accadrà ciò che Dio vorrà; sappi infatti che noi non siamo in potere di noi stessi, ma di quello di Dio». Ed egli si allontanò disperato[63].

L'influenza che un campo A (religioso) esercita su un campo B (familiare) in rapporto a uno degli agenti di B (figlia e madre femmina) e in virtù della posizione specifica che questo occupa in A (profeta-martire) configura, in sostanza, una specie di logica egemonica nella regolazione delle disposizioni indotte. L'*habitus* familiare, dove si fa sentire, genera pensieri, sensazioni e azioni che si risolvono in condotte *non contrastanti* con gli schemi di percezione, di valutazione e di espressione condivisi all'interno del campo religioso cristiano: ad esempio, se e quando l'amore materno chiama, l'agente-madre manda il diacono a intercedere per la soddisfazione dell'impulso (*Pass.* 3, 7; 6, 7) e quando il diacono non può più nulla perché il padre si mette di traverso, ecco

tici, per stendere poi il tracciato di un'equazione biografico-esistenziale di cui è noto in partenza il risultato – il martirio per la fede: mettere cioè sui due bracci di una stessa bilancia esperienziale, da un lato, tutto il materiale psichico, conscio e inconscio, che notifica l'ambivalente sentimento filiale, sororale e materno di Perpetua verso i membri tutti della sua famiglia biologica, e, dall'altro, quello che invece racconta delle aspirazioni, degli interessi e delle prassi agite al suo esterno in funzione di un riconoscimento esistenziale che passa ora dal conseguimento ora dalla gestione del bene religioso cristiano, per capire in che modo e attraverso quali itinerari psicologici e attitudinali essa, la bilancia, finisce per emettere il verdetto che già sappiamo – l'esecuzione capitale della giovane *matrona* cristiana in quanto cristiana. Il punto, semmai, è capire *perché* e *come* alcune pulsioni e determinati affetti di Perpetua si traducono in princìpi generatori e organizzatori di pratiche, condizionando l'esito complessivo della vicenda martiriale, mentre altri, per quanto rilevanti siano a livello di esperienza psichica, restano del tutto inoperosi.

62. Cfr. J. Amat, *La Passion* cit., p. 267.

63. *Pass.* 5, 6 (ed. Formisano, p. 93).

che interviene il miracolo a sanare la situazione, ma soprattutto a evitare che l'agente-martire possa essere indotto a lasciare la prigione (*Pass.* 6, 8). Viceversa, l'*habitus* religioso produce rappresentazioni e pratiche tali da portare a una sospensione degli effetti legati alla comunicazione nella lingua parlata e nei codici scambiati entro il microcosmo domestico: ad esempio, la semplice nomina della formula "tuo fratello" o "tua madre" (*Pass.* 5, 2), atto perlocutorio di irresistibile potere segnico contenente l'imposizione dell'amore fraterno e filiale[64], non rilascia più i suoi effetti performativi e anzi bisogna resistervi, sapendo che non è il padre il vero soggetto parlante, bensì il diavolo (*Pass.* 3, 3).

Quanto agli altri membri della famiglia, il discorso si fa più ambiguo, posto che prima vengono descritti «afflitti» dalla diarista a sua volta «afflitta» per loro («*tabescebam … quod illos tabescere videram*»; *Pass.* 3, 8) e poi, due capitoli dopo, in contrappunto al padre descritti come gioiosi («*gavisur*[*i*]») all'idea della sorte che attende la martire (*Pass.* 5, 6): forse ha ragione chi sostiene che essi siano già "in via di conversione"[65] e dunque, a partire da un certo momento, comprensibilmente sintonizzati sui sentimenti e le scelte, le attese e gli interessi della cristiana Perpetua. Forse, alla luce di queste presumibili prese di posizione dei suoi congiunti, ci si può arrischiare a dire che la ventiduenne martire, disinteressandosi completamente della posta in palio, e dunque squalificando l'intero campo di gioco familiare, stia purtuttavia già prevalendo sul padre nella lotta a due interna per la determinazione dell'avvenire del campo domestico (famiglia-campo) e di quello del suo gruppo parentale (famiglia-corpo). Quale sarà quest'avvenire si dirà alla fine.

64. P. Bourdieu, *Lo spirito di famiglia* cit., p. 126.

65. J. Amat, *Passion* cit., p. 209. Di parere parzialmente diverso è, tra gli altri, P. Dronke, *Donne e cultura* cit., pp. 20-21. Irricevibile, a mio giudizio, è la tesi di Shaw, un castello esegetico che si regge sulla concatenazione di tre ipotesi, tutte altamente congetturali: (*a*) col termine *genus* («quod solus de passione mea gavisurus non esset de toto genere meo») Perpetua intende designare solo la linea maschile della sua ascendenza; (*b*) in questa linea rientrano sia il padre sia il misterioso marito, in virtù di una presunta, possibile ma indimostrabile parentela tra i due; *c*) dunque il padre è l'unico, di quel preciso segmento parentale, a non "gioire" della sorte della figlia poiché il marito, oltre ad averla osteggiata e abbandonata, l'ha apertamente in odio e simpatizza coi suoi persecutori (B.D. Shaw, *The Passion* cit., pp. 24-25).

5. *Biografie permeabili all'agiografia. I (molti) limiti e i (pochi) vantaggi di una socioanalisi bourdieusiana del personaggio di Perpetua*

Ciò che invece non si può dire, se non con inammissibili dosi di pregiudizio e impressionismo, è come sia arrivata Perpetua a occupare quella posizione di martire disposta dallo stato congiunturale del campo religioso cristiano, «per poter quindi adottare le prese di posizione (pratiche) e ideologiche oggettivamente connesse all(a) posizion(e) occupat(a)»[66]: quale sia stata, in altri termini, la traiettoria sociale che, dalla sua condizione iniziale di giovane donna di buona famiglia, di cultura elevata e degnamente sposata[67], l'ha condotta fin lì, e, di conseguenza, quali i tratti pertinenti della sua biografia da prendere eventualmente in considerazione per spiegare (*a*) il suo approdo cristiano, (*b*) la sua supposta adesione al montanismo, (*c*) la sua risoluzione martiriale.

Evocare a questo punto il "carattere emancipatorio" dell'opzione cristiana, senza disporre di alcun elemento biografico che illumini sulla genesi di un *habitus* identico e omotetico rispetto alle condizioni del suo funzionamento[68], equivarrebbe a proporre una soluzione tautologica della presa di posizione assunta[69]. Il *gender* di Perpetua e la condizione

66. P. Bourdieu, *Campo del potere* cit., p. 64.

67. Questa la preziosissima "carta di identità sociale" di Perpetua fornita dal redattore: «… Vibia Perpetua, nobile di nascita, di cultura elevata, matrona in quanto degnamente maritata (*honeste nata, liberaliter instituta, matronaliter nupta*)» (*Pass.* 2, 1; ed. Formisano, p. 81). Il primo dei tre sintagmi è un chiaro indicatore di ceto: probabilmente Perpetua nasce in una famiglia di notabili provinciali, che ne sancisce dunque l'appartenenza alla classe dominante (alto «capitale globale», direbbe Bourdieu); il secondo, per quanto non intenda ascriverle un'educazione liberale degna di un giovane maschio di pari estrazione sociale, fa pensare perlomeno a un'istruzione di buon livello, che preveda plausibilmente la frequentazione dei classici e dunque la conoscenza del greco (cfr. *Pass.* 13, 4: «Perpetua cominciò a parlare con loro in greco»). Infine, il terzo certifica che, qualunque sia stata la sorte del "contumace" marito – su cui si proverà a dire qualcosa a breve –, è certo che Perpetua è una *matrona*, ossia una donna di condizione libera sposata a un cittadino libero.

68. Cfr. P. Bourdieu - L.J.D. Wacquant, *Risposte* cit., p. 98.

69. Il rischio epistemologico è di tipo analogo a quello evocato da Marco d'Eramo nella sua conversazione con Bourdieu: «Per esempio, prendo Flaubert e dico: con le sue condizioni iniziali doveva diventare medico. Poi mi accorgo che non è diventato medico per niente, anzi è diventato scrittore. Allora dico: sì, ma c'era l'*habitus* che non avevo preso in considerazione. Perciò l'*habitus* introduce un sistema esplicativo a posteriori, che è sempre valido dato che è a posteriori: è tautologico» (P. Bourdieu, *Tra struttura e libertà* cit., p. 47).

di subordinazione sociofamiliare connessavi[70] non sono sufficienti a produrre una spiegazione sociologica in grado di trascrivere l'eziologia della conversione cristiana in termini di sociogenesi e sottrarla alle dinamiche psico-religiose implicate dalla categoria ideologica della "vocazione"[71]. L'agiografia, con buona pace dell'istanza demistificatoria del tirocinante bourdieusiano, ha, da questo punto di vista, ancora molto campo libero.

Il caso è solo in parte diverso per quanto concerne la dibattuta "scelta" montanista. È noto che, in genere, negli ambienti aderenti alla Nuova Profezia, analogamente a quanto accade in molti movimenti religiosi moderni di revivalismo spirituale come quaccheri, *Shakers* e pentecostali[72], era garantita autorità carismatico-profetica, e in alcuni casi anche sacerdotale[73], alle donne. Dunque un'affiliazione di tal genere poteva costituire un indubbio richiamo per persone biograficamente ben disposte e che, per ragioni strutturali, tra le fila "cattoliche" avrebbero occupato una posizione altrettanto strutturalmente connessa alla dotazione di un portafoglio simbolico alquanto inferiore[74]. Non è escluso insomma che

70. Per farsi un'idea corretta dell'effettiva collocazione di Perpetua nello spazio delle posizioni sociali del tempo, bisogna incrociare le informazioni relative allo status della famiglia perlomeno con le implicazioni connesse alla sua identità di genere: caduto in disuso, grossomodo dall'epoca augustea, il matrimonio *cum manu*, che sanciva il passaggio della moglie dalla "mano" potestativa del padre a quella del marito (*in loco filiae*), anche se coniugata, la donna continuava a fare parte della famiglia d'origine e dunque, col *paterfamilias* ancora vivente, restava di fatto e di diritto soggetta alla *potestas* paterna (cfr. E. Cantarella, *Prefazione* a M. Formisano, *La passione* cit., pp. VIII-IX). Si vedano anche al riguardo J.A. Crook, *Law and Life of Rome, 90 B.C.-A.D. 212*, Ithaca, Cornell University Press, 1967, p. 103, e più recentemente K. Cooper, *The Fall of the Roman Household*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, pp. 111 sgg. e pp. 143 sgg.

71. Su e contro la concezione carismatica della "vocazione artistico-letteraria" si vedano i due saggi bourdieusiani su Flaubert: *Champ du pouvoir* cit. e *L'invention de la vie d'artiste*, in «Actes de la recherche en sciences sociales», 2 (1975), pp. 67-93; su e contro la fantasmagoria sessista e sessuata delle "vocazioni femminili" si rimanda a Id., *Il dominio maschile* cit., pp. 71 sgg.

72. Cfr. R. Butler, *The New Prophecy* cit., p. 149, n. 143.

73. Oltraggio ereticale, questo, che alcune iscrizioni frigie paiono confermare (C. Trevett, *Montanism* cit., p. 210) e che naturalmente gli oppositori del movimento non mancarono di rilevare: si veda Epiph., *Pan.* 49, 2-3; Aug., *Haer.* 27. Sulla figurazione della donna eretica da parte di scrittori maschi ortodossi si veda V. Burrus, *The Heretical Woman as Symbol in Alexander, Athanasius, Epiphanius and Jerome*, in «Harvard Theological Review», 84 (1991), pp. 229-248.

74. Cfr. C. Trevett, *Montanism* cit., p. 184; C. Mazzucco, *"E fui fatta maschio". La donna nel cristianesimo primitivo*, Firenze, Le Lettere, 1989, pp. 80-83.

quella montanista fosse, considerato il rapporto tra probabilità oggettive di accesso a un bene e aspirazioni soggettive sollecitanti l'azione, la scelta più ragionevole da fare nello **spazio dei possibili** teorici di un campo altro e autonomo da quello familiare, in cui, una volta vinta la tendenza a perseverare nel proprio stato, fosse possibile entrare per meglio soddisfare il bisogno antropologico di legittimazione della propria esistenza sociale[75]. Tuttavia, anche prescindendo dalla *vexata quaestio* dell'identità montanista dei martiri, una spiegazione del genere deve giocoforza ammettere: (*a*) la ricezione, all'interno dell'*ecclesiola* cartaginese, dei princìpi egualitari che caratterizzano altrove l'ecclesiologia della Nuova Profezia - allineamento teologico e pratico che la pressoché concomitante testimonianza tertullianea rende perlomeno controverso[76]; (*b*) un certo dominio pratico di Perpetua sulla totalità delle posizioni esistenti nel campo religioso africano dell'epoca e anche uno sviluppato senso del gioco[77], doti

75. La tendenza da vincere è qualcosa di molto prossimo al *conatus sese conservandi* di spinoziana memoria, appesantito, per così dire, dal sistema di disposizioni durevoli di cui sono dotati gli agenti. Quando gli effetti dell'*habitus* sono strutturalmente accordati con quelli del campo in un dato assetto storico, al punto da essere, come dice Bourdieu, «ridondanti», il *conatus* è un serbatoio attitudinale funzionale a quello che il sociologo francese considera, contro tutti gli economicismi, «il vero motore di tutti i giochi sociali, … il potere della società di riconoscere il nostro diritto di esistere, la nostra importanza» (A. Boschetti, *La rivoluzione simbolica* cit., p. 40). In caso, invece, di sfasatura tra schemi mentali e strutture sociali, allorché si rende necessario un aggiustamento di *habitus*, la tendenza a perseverare nel proprio stato può trasformarsi in un fattore di isteresi cognitiva e disadattamento sociale.

76. «… la visione tertullianea delle donne, e in modo particolare il suo rifiuto di concedere loro alcun genere di autorità istituzionale, dimostra che, almeno a Cartagine, essere Montanista non implicava necessariamente l'accettazione di un potenziamento dei ruoli femminili in seno alla chiesa. Così, se Perpetua può aver colto quegli elementi emancipatori che la Nuova Profezia aveva da offrire alle donne, l'istituzione alla quale apparteneva non scelse di incorporare quegli elementi nella sua teologia o nella sua prassi» (P. Cox Miller, *Il sogno* cit., p. 214). È d'altra parte vero, come fa notare Trevett (*Montanism* cit., pp. 172-174; così anche C. Mazzucco, *E fui fatta* cit., pp. 74-75), che Tertulliano pare rispettare la profezia femminile (*An.* 9, 4; *Marc.* V, 8, 11): esclusa da tutti gli uffici sacramentali, interdetta dall'insegnamento come da qualsiasi presa di parola pubblica (*Bapt.* 17, 4-5; *Marc.* V, 8, 1; *Praescr.* 41, 5; *Virg.* 9, 1-3), l'apologeta non sembra voler sottrarre alla donna, generalmente coartata al silenzio, anche l'autorità derivante dal godere, *una tantum*, di una parola ispirata – proferita, convenientemente, in privato.

77. Il fatto stesso che io stia mutuando il lessico tecnico usato da Bourdieu per riassumere la socioanalisi del pensiero di Heidegger (si veda P. Bourdieu, *Führer della filosofia? L'ontologia politica di Martin Heidegger*, trad. it. di G. De Michele, Bologna, il Mulino, 1989; ed. or. *L'ontologie politique de Martin Heidegger*, Paris, Éditions

che, anche in questo caso, in assenza di più circostanziate informazioni biografiche, restano in un dominio altamente congetturale.

Infine, il martirio. Per i molti che non dubitano dell'affiliazione di Perpetua alla Nuova Profezia, la sua risoluzione martiriale sembra indiscutibilmente legata al montanismo: il montanismo, cui ha aderito, produce un *habitus* tale da disporre al martirio, nel senso che la testimonianza cruenta e autodistruttiva di fede è iniziativa rispondente al senso occasionalmente mortifero del gioco religioso e cioè in complicità con lo schema di rappresentazione e azione religiose nel mondo inculcato da quel movimento. Eppure anche qui, al di là della difficoltà costituita dal fatto che, in taluni casi, proprio la disposizione al martirio è stata assunta come argomento a favore dell'identità montanista della giovane[78] – deduzione che renderebbe infruttuosamente circolare un ragionamento volto piuttosto a spiegare l'*habitus* a partire dall'interiorizzazione del sistema di credenze e di pratiche della Nuova Profezia –, c'è chi ha insinuato il dubbio che le cose possano essere più complesse di come sembrano: Perpetua non si martirizzerebbe perché il martirio è nello "stile" del montanismo, piuttosto un ben documentato *Todestrieb* sarebbe nello stile delle donne africane cristiane in reazione, «conscia o inconscia», alla loro posizione dominata nel microcosmo familiare come nel macrocosmo sociale *tout court*[79].

de Minuit, 1988), dovrebbe suggerire l'impossibilità di un'operazione analoga compiuta, *mutatis mutandis*, su un personaggio storico e letterario del quale, a differenza del filosofo di Messkirch e del suo "mondo", sappiamo pochissimo.

78. Cfr. R.D. Butler, *The New Prophecy* cit., pp. 42-43.

79. A tentare di decifrare il comportamento di Perpetua alla luce di questa «tendenza nella società africana» – per cui l'elevata propensione al martirio delle donne africane risulterebbe direttamente proporzionale al tasso di svalutazione sociale del femminile lì circolante – è stato in primis B.D. Shaw, *The Passion* cit., p. 14. Per una rassegna generale delle martiri cristiane (vere o presunte) dalle origini del movimento fino alle ultime persecuzioni di quarto secolo, si veda C. Mazzucco, *E fui fatta* cit., pp. 95-104. Eppure, non si può forse determinare, in questo senso, una qualche classe di *habitus* femminili, caratterizzata da somiglianze molto spiccate tra le traiettorie e lo spazio delle posizioni sociali in cui alcune donne si sono storicamente collocate, e in grado di spiegare, anche a distanza considerevole di spazio e di tempo, le affinità delle loro condotte martiriali? Maureen Tilley, probabilmente, ne converrebbe, nel momento in cui avvicina la storia di e su Perpetua alle «storie di donne e dei loro corpi» prodotte da donne e per donne nella subcultura cattolica statunitense in cui è cresciuta. Storie di «individualità incorporate»

> Spiegare perché una persona ragionevole sarebbe pronta a tutto, anche a vendere la madre, per essere nominata decano di un istituto di filologia romanza[80].

Ebbene, confido a questo punto di aver chiarito perché, nel nostro caso, nessun test analogo a questo e ad altri che Bourdieu proponeva in classe ai suoi studenti – del tipo: spiegare perché una ventiduenne di nobili natali è stata pronta a tutto, anche a veder bastonare in pubblico suo padre, pur di morire per Cristo sbranata da belve feroci in un circo romano – potrà mai essere condotto sino in fondo, in assenza di informazioni puntuali e sicure sull'itinerario sociale, più lungo della vicenda della singola esistenza della martire e più articolato della storia della sua famiglia d'origine, che ha prodotto i sistemi di disposizioni durature che hanno condotto Perpetua a situarsi proprio in quel punto del campo religioso cristiano nel suo assetto dell'epoca, e a prendere quel genere di posizioni etico-ideologiche in conflitto aperto col sistema di relazioni interne al proprio campo familiare. Una conoscenza del genere, spiega bene una sociologa italiana allieva di Bourdieu,

> può derivare da lunghi anni di studio e di ricerca, ma anche da interviste più volte ripetute con l'oggetto stesso o con informatori. Questa conoscenza approfondita dell'oggetto si realizza quindi grazie alla *contestualizzazione della storia dell'intervistato e della sua parola*[81].

Un diario, in fin dei conti, non è né un'autobiografia né un'intervista[82] e una ricerca storica *su* e *attorno* al materiale

che narrano la loro sofferenza per una condizione corporea da cui tentano di evadere con una procurata infertilità o, altrimenti, con il suicidio (M.A. Tilley, *The Passion* cit., pp. 829-830). Per una potente restituzione cinematografica della «comunità di discorso che offre la morte come unica possibilità per l'autodefinizione femminile» (*ibid.*, p. 852), rimando alla recente pellicola hollywoodiana: D. Aronofksy, *The Black Swan*, USA, 2010.

80. Il ricordo di questi compiti in classe si trova nell'articolo scritto su «il Manifesto» da Marco d'Eramo in occasione della morte di Bourdieu (M. d'Eramo, *È morto Pierre Bourdieu. Il grimaldello della ragione*, in «il Manifesto», 25 gennaio 2002). Si veda anche M. Cerulo, *Presentazione* cit., pp. 13-14.

81. G. Scarfò Ghellab, *L'auto-socio-analisi* cit., p. 48 (corsivo nel testo).

82. Tra le domande che *non* si dovrebbero porre a Perpetua, per evitare di fraintendere la logica sottostante alle azioni che l'hanno condotta al martirio, c'è senz'altro la più diretta e istintiva: "Cara ragazza, ma perché hai fatto tutto in modo da finire martire?". Ella, se questo dialogo potesse mai aver luogo, rispon-

offerto dal diario di una giovane martirizzata diciotto secoli fa, per quanto sinceramente vi tenda, non si risolverà mai in un'oggettivazione controllata ed empatica[83] del campo sociale che ha prodotto l'oggetto, atta a verificare che esso, l'oggetto, «non si trovi implicato in una rete di relazioni da cui abbia tratto l'essenziale delle sue proprietà»[84]. Come storico, inoltre, sono forse portato a tradurre il riserbo e la discrezione disposizionali nell'indisponibilità a ricalcare sul materiale altrove elaborato il racconto che non posso inferire dall'osservazione del dato.

6. *«Strategie di riproduzione» vanificate e «modi di dominazione» alterati: il caso del marito scomparso e il dramma dell'arresto di Perpetua*

Qualcosa di meno avventato, tuttavia, si può tentare di dire sulle relazioni oggettive pregresse tra il campo familiare e il campo religioso di Perpetua. È possibile che il primo scossone subito da questa famiglia, a seguito dell'intervenuta attrazione di alcuni suoi membri nel campo di forze di una religione illecita[85], sia stato lo scioglimento del vincolo coniugale tra Perpetua e un marito che doveva pur esserci stato – Perpetua è detta, al momento dell'arresto, *matronaliter nupta* ed esiste un figlio neonato che qualcuno deve aver pur concorso, solo qualche mese prima, a generare –, ma al quale non si fa il benché minimo accenno in tutta l'opera. La prima conseguenza dell'intervenuta sovrapposizione di sfere di interessi diversi sarebbe pertanto la fine di qualcosa di cui Bourdieu ben conosce il potere evocativo, istitutivo e legittimante la categoria del familiare come principio di

derebbe non dissimilmente da come si è sforzata di fare col padre: "Perché la mia fede cristiana non mi ha consentito di fare altrimenti". Perpetua si rafforzerebbe nella convinzione di essersi liberamente scelta il suo destino, mentre l'intervistatore non guadagnerebbe altro sapere che quello che la sua disposizione scolastica verso l'oggetto già gli suggeriva.

83. Cfr. P. Bourdieu, *La misère du monde*, Paris, Seuil, 1993, pp. 909 sgg.

84. P. Bourdieu - L.J.D. Wacquant, *Risposte* cit., p. 181.

85. Illecita *de facto*, non *de iure*, perché, come precisa Giovanni Filoramo, «non c'era da nessuna parte un registro in cui fossero elencate le religioni consentite, ed eventualmente anche quelle non consentite. Non esistevano, in quest'ambito, liste rosse e liste nere. La decisione di che cosa fosse o non fosse da ritenere estraneo e pericoloso era presa di caso in caso, sulla base di considerazioni concrete e in presenza di concrete supposizioni di minaccia … » (G. Filoramo, *La croce e il potere. I cristiani da martiri a persecutori*, Roma-Bari, Laterza, 2011, p. 30).

conservazione e riproduzione dell'ordine sociale: un matrimonio[86].

È assai probabile che, al momento dell'arresto, Perpetua risiedesse nella casa paterna, in conseguenza della cessazione della convivenza e della *maritalis affectio* certificanti l'unione legittima tra persone dotate di piena capacità matrimoniale. Dal testo risulta anche che il neonato è stato affidato alla madre, un'evidenza che sorprende il giurista, dato che contravviene alla prassi sociale per cui, con matrimonio in vigore o meno, la *patria potestas* restava sempre e comunque al padre e i figli alloggiati nella case di lui[87]. Ora, per quanta cautela richieda il trattamento di un fascicolo del dossier *PP* su cui nessuno potrà mai dire l'ultima parola[88], e posto che quel *nupta* di per sé non esclude – ma nemme-

86. Questa è l'opinione, tra gli altri, anche di J. Amat, *La Passion* cit., p. 31. Le strategie matrimoniali come sottospecie delle strategie di investimento sociale (cfr. P. Bourdieu, *Stratégies de reproduction* cit., p. 6) per la riproduzione del corpo sociale "famiglia" (o "casa") costituiscono un interesse antico, costante e cruciale nella biografia intellettuale di Bourdieu dai tempi degli studi algerini – si pensi alle ricerche sulle genealogie e sugli scambi matrimoniali cabili da cui è sortito lo studio su «La parentela come rappresentazione e come volontà» contenuto in *Per una teoria della pratica* cit., pp. 75-170 – e delle prime inchieste sulla società contadina del Béarn (Id., *Célibat et condition paysanne*, in «Études rurales», 5-6 [1962], pp. 32-136; *Les stratégies matrimoniales dans le système de reproduction*, in «Annales ESC», 4-5 [1972], pp. 1105-1127; *Reproduction interdite. La dimension symbolique de la domination économique*, in «Études rurales», 113-114 [1989], pp. 15-36). Infine, sulla transazione matrimoniale come «rapporto di forza simbolico volto a conservare o ad aumentare la forza simbolica» del soggetto (uomo) sull'oggetto (donna) dello scambio, cfr. Id., *Il dominio maschile* cit., pp. 53 sgg.

87. «Una possibile ipotesi è che il suo ex marito avesse volontariamente rinunciato di fatto ai suoi diritti, abbandonando il bambino. Un'altra è l'esistenza di una prassi locale che, forse, attenuava il rigore del diritto ufficiale: il problema meriterebbe di essere approfondito» (E. Cantarella, *Prefazione* cit., p. x).

88. È noto che i seriori *Atti di Perpetua e Felicita* tenteranno goffamente di colmare questo vuoto. Le varie congetture antiche e moderne sul mistero maritale sono radunate in una nota da P. Dronke, *Donne e cultura* cit., pp. 50-51, n. 3; cfr anche R.D. Butler, *The New Prophecy* cit., p. 162, n. 17, tra le cui segnalazioni vale la pena segnalare quella che la stessa autrice, Ross Shepard Kraemer, riconosce essere una «proposta estrema»: «ci possiamo persino domandare se mai vi sia stato un marito e se il vero padre del bambino non fosse il padre stesso di Perpetua» (R.S. Kraemer, *Her Share of Blessing: Women's Religions among Pagans, Jews, and Christians in the Graeco-Roman World*, New York, Oxford University Press 1992, p. 161). A raffreddare un po' gli ardori inquisitivi è l'identificazione, da parte di Clementina Mazzucco, di un possibile parallelo al silenzio di Perpetua nell'apparente distacco di Felicita dal suo supposto marito e compagno di martirio Revocato (*Pass.* 2, 1): la rimozione dei coniugi dalla scena martiriale non è detto che costituisca «un motivo intenzionalmente polemico» (C. Mazzucco, *E fui fatta* cit., p. 43).

no persuade a ritenere – che nel frattempo la giovane sia rimasta *vidua*[89], è lecito chiedersi che cosa possa spiegare meglio la fine recente di un matrimonio della netta contrarietà da parte del *partner* dominante all'altrettanto recente conversione della consorte e alla sua caparbia volontà di dare seguito pratico all'adesione a un diverso e illegittimo codice simbolico: forse solo un equivalente ripudio da parte della coniuge per intervenuta incompatibilità di visioni e stili di vita[90].

In ogni caso, per quanto traumatica possa esser stata l'azione maritale o uxorale di abiura dell'«att(o) inaugural(e) di creazione»[91] della famiglia-corpo, e per quanti danni possa aver provocato, in termini di sociodicea familiare, l'invalidazione della «strategia matrimoniale» attuata a suo tempo dal soggetto collettivo in questione – la fine degli effetti del "buon matrimonio" ai fini della riproduzione biologica e socioeconomica dell'unità domestica –, il fatto che al marito non si faccia mai cenno, e che del suo allontanamento non vi sia traccia in tutta la polisemica strategia oratoria del padre di Perpetua[92] induce a pensare che l'agente-famiglia abbia retto bene e compattamente l'urto del divorzio.

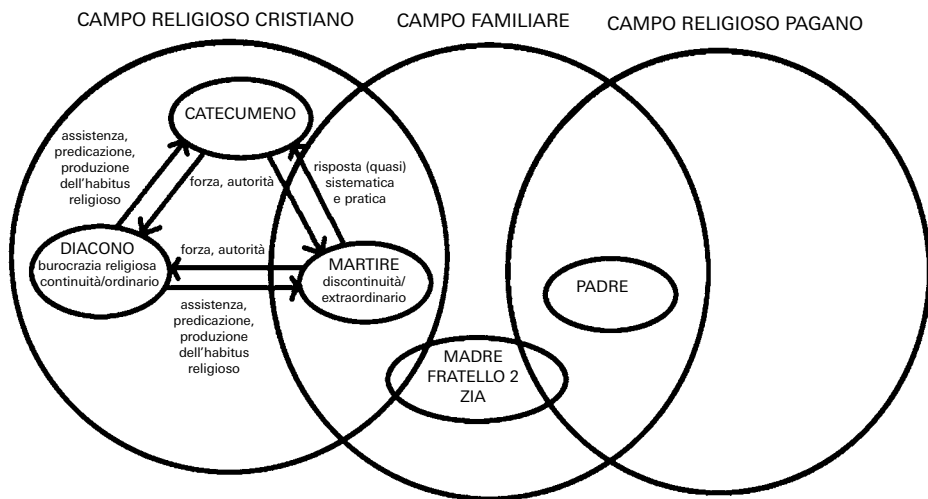
Quel che è certo è che questa fisica fusionale non ha più tenuto di fronte all'evento recente dell'arresto di Perpetua. Le forze di fissione devono aver a quel punto prevalso e la famiglia, da agente transpersonale governato da logiche di corpo, si è rivelata campo, segnalato da interessi eteronomi, centrifughi e ormai indisponibili a tradursi in visione e azione comuni.

Per il momento lo rappresento così, come un cerchio che interseca e parzialmente si sovrappone a quelli del campo religioso cristiano e del campo religioso pagano:

89. Cfr. J.N. Bremmer, *Perpetua and Her Diary* cit., p. 88. Ipotesi respinta, con buoni argomenti, da P. Dronke, *Donne e cultura* cit., p. 51, n. 3.

90. Così B.D. Shaw, *The Passion* cit., p. 25. Sulle tensioni inerenti alle coppie miste, e in particolare sulle crisi suscitate della decisione di aderire al cristianesimo da parte di donne sposate a uomini pagani, si vedano le considerazioni svolte e la documentazione prodotta in C. Mazzucco, *E fui fatta* cit., pp. 36-41.

91. P. Bourdieu, *Lo spirito di famiglia* cit., p. 125.

92. Vorrà pur dire qualcosa il fatto che la fine del matrimonio, con le sue presumibili ricadute sul capitale economico e sociale della famiglia, non sia mai menzionata come elemento a carico della giovane?

Due considerazioni. L'ovale inferiore, che contiene la madre, il fratello numero 2 e la zia, è disegnato a cavallo tra i due cerchi dei campi religiosi per dare l'idea del possibile transito di queste persone dal campo religioso pagano a quello cristiano, sulla base delle ambigue indicazioni cui si è accennato sopra – il padre come «unico tra i familiari a non provare gioia» per il martirio della figlia. A transito compiuto si presume che i tre andranno a occupare la medesima posizione del fratello 1, il catecumeno: essi, in sostanza, al momento di composizione del testo, non sono ancora agenti di quel campo, ma stanno per diventarlo. È chiaro altresì che, teoricamente, il cerchio del campo familiare avrebbe dovuto estendersi sino a comprendere anche il fratello già catecumeno, ma non sono solo ragioni di perizia grafica e informatica ad averne determinato l'esclusione: siccome il testo tace sul tipo di relazioni intrattenute tra la famiglia tutta e questo figlio a seguito della conversione di costui, si è autorizzati a non rappresentare il fratello catecumeno come agente nel campo familiare. Un agente è tale quando esprime ed è soggetto alle forze di un campo, quando ha interesse a osservare le regole e giocare le sue mosse in quel campo: in assenza di forze rilevabili, e in assenza di giocata esplicita, l'agente semplicemente non c'è.

7. *La lotta (simbolica ma non solo…) tra Perpetua e il padre*

Vediamo ora – ed è l'ultima e più complicata mossa del presente gioco bourdieusiano – il tipo di relazioni che si instaurano tra le diverse posizioni del campo familiare per effetto della sua parziale sovrapposizione con il campo religioso cristiano. Non si tratta qui di verificare se, nell'ambito del campo religioso descritto, le strategie familiari hanno un grado di autonomia tale da condizionare i rapporti di forza interni al campo; piuttosto il contrario: capire se e fino a che punto alcune azioni inerenti allo spazio dei possibili del campo religioso cristiano sono in grado di condizionare, e in che modo, i rapporti di forza interni al campo familiare.

Si esaminerà da un punto di vista bourdieusiano la dinamica a quattro *round*[93] – (1) *Pass.* 3, 1-3; (2) *Pass.* 5, 1-6; (3) *Pass.* 6, 2-5; (4) *Pass.* 9, 2-3 – del confronto tra Perpetua e il padre, e si trarranno poi alcune conclusioni in termini di redistribuzione del capitale simbolico[94] dall'uno all'altra. Si tratta di focalizzarsi sui momenti di aperta conflittualità tra i mondi cognitivi di due agenti dotati di volumi globali e strutture di capitale diversi per effetto della posizione che occupano in due differenti arene sociali:

Round 1

> Mentre ci trovavamo ancora sotto sorveglianza – racconta Perpetua – mio padre cercava con i suoi discorsi di farmi recedere dal mio proposito (*verbis evertere cupiret*) e, spinto dall'affetto per me, insisteva per farmi cedere (*deicere … perseveraret*). Io gli dissi: «Padre mio, vedi per esempio questo vaso qui per terra, questa brocca o qualsiasi cosa essa sia?» Lui rispose che sì, lo vedeva. Allora io dissi: «Lo si potrebbe chiamare con un nome diverso da quello che è» Lui rispose di no. Ed io: «Alla stessa maniera nemmeno io posso dirmi diversamente da ciò che sono: cristiana!». Allora mio padre

93. La scelta del termine pugilistico *round* è coerente con l'idea espressa da Loïc Wacquant che la "lotta" sia la metafora al centro del pensiero e dell'opera del suo maestro (cfr. M. Santoro, *Presentazione* di P. Bourdieu, *Ragioni pratiche* cit., p. XVI).

94. Diversamente da prima (n. 59), la nozione è da intendersi qui secondo il suo valore metaconcettuale, vale a dire come «qualità che investe ogni specie di capitale nella misura in cui esso viene percepito e fatto operare come tale» (M. Santoro, *Con Marx* cit., p. 150): ogni specie e sottospecie di capitale possiede una siffatta dimensione cognitiva e produce effetti in quanto capitale simbolico, che è «capitale denegato, riconosciuto come legittimo, cioè misconosciuto come capitale» (P. Bourdieu, *Il senso pratico* cit., p. 182).

> irritato da questa parola si avventa su di me per cavarmi gli occhi, in realtà riuscì solo a maltrattarmi (*mittit se in me, ut oculos mihi erueret, sed vexavit tantum*): e poi sconfitto andò via insieme alle sue motivazioni volute dal diavolo (*et profectus est victus cum argumentis diaboli*).[95]

La martire si impadronisce del mezzo dialettico e di una specifica logica filosofica[96] per rovesciare la strategia retorica e argomentativa del padre – a detta di alcuni a infrangersi contro il «non-nome» opposto al patriarca (*christiana*) sarebbe qui l'intera struttura androcentrica del pensare[97]. Il genitore, misurata suo malgrado l'inefficacia pratica della violenza simbolica, esercitata dal soggetto dominante su un altro membro della famiglia che non legittima più quel genere di capitale specifico a cui deve la sua posizione dominata – l'uniformazione al volere paterno come riconoscimento della legittimità della sua posizione di dominio –, passa direttamente alla violenza fisica (*vexavit*)[98]. Non stupisce, da un certo punto di vista, che il doppiaggio dell'immateriale con il materiale, il rafforzamento delle forme «dolci ed eufemizzate» con quelle dure e brutali della costrizione, avvenga proprio quando, da un lato, la violenza legittima di alcuni meccanismi istituzionalizzati di riproduzione dell'ordine sociale – quale, in questo caso, la «violenza inerte» delle regole del diritto familiare

95. *Pass.* 3, 1-3 (ed. Formisano, pp. 83 e 85).

96. Logica del *nomen omen* che, così apprendo da Peter Dronke, si fonda sul principio del «platonismo grammaticale»: «Si tratta del concetto che i nomi non sono arbitrari, che esiste una primordiale armonia, disposta da Dio, tra i nomi e le cose. Ogni cosa ha il suo vero nome, un nome che riflette la natura o l'essenza della cosa» (P. Dronke, *Donne e cultura* cit., p. 15).

97. P. Cox Miller, *Il sogno* cit., p. 206.

98. I sostenitori della "qualità e dell'intensità del sentimento familiare", strutturalmente ambivalente nel suo «tessuto di amore e di odio, di paura e di desiderio» (cfr. D. Devoti, *La Passion de Perpétue: un noeud familial*, in E.A. Livingstone [a cura di], *Studia Patristica. Second Century, Tertullian to Nicaea in the West, Clement of Alexandria and Origen, Athanasius*, Peeters, Leuven 1989, vol. XXI, pp. 66-72), così come tendono a minimizzare l'ostilità cosciente di Perpetua nei confronti del padre, scaricata quasi per intero sui suoi sostituti onirici, usano in genere eufemizzare l'asprezza, quando non a negare del tutto l'evidenza di un atto di autentica violenza fisica. Si legge, non senza stupore, in un passaggio di Dronke: «Il padre che, preda dell'ira, sembra essere sul punto di farle del male, ma poi si trattiene, è riflesso nel serpente [della prima visione: *Pass.* 4, 6-7] che, pur minacciandola, sembra spaventarla, ma non la ferisce» (P. Dronke, *Donne e cultura* cit., p. 16). Nulla, nella pagina del diario, ci parla di un tempestivo autocontrollo da parte del padre, autorizzando a tradurre quel *vexavit* diversamente che con «malmenare».

tradizionale – si trova in condizioni tali da non poter garantire di per sé al dominante la perpetuazione dei rapporti di dominio[99]; dall'altro, allorché anche il sistema di *habitus* domestici di una *filia*, di una *mater* e di una *matrona* – cioè la violenza simbolica come «forma incorporata della struttura del rapporto di dominio[100] – ha finito per perdere, per effetto di interposizione di forze, beni e interessi esogeni, quell'affidabilità che in condizioni ordinarie gli deriva dal «tendere spontaneamente a riprodurre le condizioni della sua stessa produzione»[101].

Insomma, l'intera strategia genitoriale si traduce in un insuccesso e il suo esecutore deve presto battere in ritirata. Gli «*argument*[*a*]» paterni, pur riconosciuti come legittimi dalla figlia per effetto dell'apprensione immediata del sentimento comunicato e del bene simbolico scambiato – l'affetto paterno nelle sue forme codificate di espressione (*Pass.* 3, 1; poi anche *Pass.* 5, 5) –, non sono più tali da esser percepiti da Perpetua soltanto nel *family discourse* che li produce, ma vengono decifrati secondo quel nuovo codice specifico cristiano che interviene a inibire gli effetti pratici del loro potere dossico: per quanto bene possa volerle e per quanto anch'ella gliene voglia, la giovane sa che non deve assecondare la volontà del genitore pagano, perché le sue parole tradiscono il peculiare incanto esercitato dalla «segnatura» diabolica (*argumenta diaboli*)[102].

Round 2

> Qualche giorno dopo si sparse la voce che saremmo stati interrogati. Arrivò dalla città anche mio padre, affranto dal dolore, e venne su da me per cercare di farmi desistere (*ut*

99. Eventualità, questa prima, che è più in generale strutturalmente connessa allo stato delle relazioni sociali proprie delle società antiche e precapitalistiche, dove i rapporti di produzione sono fondati, marxianamente, sui rapporti di dipendenza personale, richiedendo perciò per i dominanti un lavoro «di creazione continua delle relazioni sociali, ridotte a relazioni personali» (P. Bourdieu, *Stratégies de reproduction* cit., p. 9).

100. Id., *Il dominio maschile* cit., p. 45.

101. Id., *Stratégies de reproduction* cit., p. 6.

102. Interpretazione già suffragata da Agostino in *Serm.* 281. Per la «segnatura» come codice storico-culturale che, rendendo effettivo il rimando dal significante al significato, e costituendo il soggetto entro quella relazione, esercita potere su di esso e dà luogo a un *habitus*, cfr. G. Agamben, *Signatura rerum. Sul metodo*, Torino, Bollati Boringhieri, 2008, in particolare pp. 35-81.

me deiceret). Egli mi disse: «Abbi pietà, figlia, di questi capelli bianchi; abbi pietà per tuo padre, se sono degno di essere chiamato padre da te (*si dignus sum a te pater vocari*), se è vero che ti ho cresciuta con queste mani sino al fiore dell'età, se è vero che sei per me la prediletta tra i tuoi fratelli (*si te praeposui omnibus fratribus tuis*): non fare che io debba vergognarmi di fronte alla gente (*ne medederis in dedecus hominum*)! Pensa ai tuoi fratelli, pensa a tua madre e a tua zia, pensa a tuo figlio, che non potrà vivere dopo di te. Cessa il tuo orgoglio (*Depone animos*), non volere rovinare tutti noi. Nessuno di noi potrà infatti parlare liberamente, se ti accadrà qualcosa di male». Queste erano le parole che gli mi rivolgeva da padre amorevole qual era, mentre mi baciava le mani e si gettava ai miei piedi e piangendo non mi chiamava più figlia ma signora (*basians mihi manus, et se ad pedes meos iactans et lacrimans me iam non filiam nominabat, sed dominam*). Ed io soffrivo dell'infelicità di mio padre, poiché egli era l'unico tra i miei familiari a non provare gioia per il mio martirio (*quod solus de passione mea gavisurus non esset*). Cercai di confortarlo dicendogli: «Su quella tribuna accadrà ciò che Dio vorrà; sappi infatti che noi non siamo in potere di noi stessi, ma di quello di Dio (… *non in nostra esse potestate costitutos, sed in Dei*)». Ed egli si allontanò disperato (*contristatus*).[103]

Il padre insiste sulla medesima, infruttuosa, lunghezza d'onda. Eppure la doxa della conservazione dell'unità familiare e del suo prestigio sociale sulla figlia non fa più presa. Così come nulla si ottiene più dal puntare sugli aumenti di quota del capitale domestico di Perpetua: vano si rivela, infatti, lo sforzo di portare acqua al mulino spento della consacrazione domestica della giovane, incrementando la quota di capitale di lei e abbassando prima se stesso («abbi pietà per tuo padre, se sono degno di essere chiamato padre da te») e poi i fratelli («se è vero che sei per me la prediletta tra i tuoi fratelli»)[104].

103. *Pass.* 5,1-6 (ed. Formisano, pp. 91-93).

104. Anche in questo caso, nel focalizzarsi sugli automatismi pratici che configurano la strategia agonistica dell'agente-padre, si intende demistificare, ma non negare nella sua realtà esperienziale quel dato di autentico affetto paterno che qui si specificherebbe nei termini di una sincera predilezione per la figlia femmina, *praepos*[*ita*] *omnibus fratribus* [*s*]*uis* – enunciato che il freudismo spinto e spiccio di qualcuno ha persino letto come possibile spia testuale di un «incesto inconscio» tra i due, plasticamente rappresentato nella scena del bacio delle mani e del gettarsi ai piedi (cfr. M. Lefkowitz, *The Motivations* cit., p. 420; R. Rousselle, *The Dreams* cit., 197). Il punto per noi interessante è che, se il sentimento dell'individuo-padre può e sa esprimersi in quel momento e in quel modo, è perché, dal punto di vista

Insomma, tutti gli *atout*, cioè tutte le carte vincenti dal cui possesso il genitore è abituato a trarre profitto per dirigere dalla sua posizione di dominio il gioco in corso nel campo familiare, agendo in modo tale da limitare a suo vantaggio lo spazio di possibili interno al campo medesimo e distribuendone il capitale circolante in modo «tale che la struttura agisc(a sempre) in suo favore»[105], si rivelano ora inefficaci. Anzi, l'imputazione di alterigia, quel «cessa il tuo orgoglio (*depone animos*)» che il padre indirizza alla figlia ribelle, costituisce un patente esempio di «allodoxia», cioè, per Bourdieu, «un errore di percezione e di valutazione consistente nel riconoscere una cosa per l'altra»[106].

Quello che il codice specifico del campo familiare, microcosmo giuridico e comunicativo i cui possibili sono racchiusi entro i limiti definiti dai valori morali e sociali della cosiddetta «cultura della vergogna», etichetta come "sconveniente" (e perciò "esecrabile") "orgoglio", nella lingua da iniziati del campo religioso cristiano prende il nome di "incondizionata lealtà ai propri convincimenti di fede". Ma per saperlo, e comprendere e prevedere le pratiche che quegli schemi generano, bisogna essere agenti autorizzati a giocare e a lottare in quel campo: bisogna essere, in una parola, cristiani. D'altra parte, a giudicare gli sforzi profusi da Perpetua nel tentativo di consolare il padre (*Pass.* 5, 6), pare che anche lei non si renda conto fino in fondo dell'inapprensibilità dei suoi argomenti cristiani da parte di un genitore il cui universo simbolico non annovera un Dio accreditato del «potere (*potestas*)» di condannare le giovani matrone aristocratiche al carcere[107] per destinarle poi in pasto alle fiere. Un padre che,

del suo esecutore, l'esternazione degli affetti configura una condotta ragionevole e perfettamente accordata alle opportunità di norma implicate dalla posizione privilegiata dell'agente-padre all'interno del campo che abitualmente domina.

105. P. Bourdieu, *Il mestiere di scienziato* cit., p. 49.

106. Id., *Le regole dell'arte* cit., p. 73.

107. Il carcere è un luogo e un trattamento, all'epoca più che oggi, immediatamente associato a un basso livello di status perché riservato a soggetti detentori di quote infime di capitale economico, sociale e culturale. Più in generale, sulla sfida lanciata dal cristianesimo alle basi spaziali delle relazioni di potere dell'epoca, di cui è parte l'azione di permeabilizzazione fisica e sovversione simbolica di uno spazio di confinamento e differenziazione sociale per eccellenza quale il carcere, si veda l'ottimo contributo di J. Perkins, *Social Geography in the Apochryphal Acts*, in M. Paschalis - S. Frangoulidis (a cura di), *Space in the Ancient Novel*, Groningen, Barkhuis Publishing & the University Library Groningen, 2002, pp. 118-131.

di conseguenza, «disperato (*contristatus*)» quanto incredulo, finito l'irricevibile intervento della figlia, prende e se ne va.

Tuttavia questa insistente logica di corpo (di famiglia-corpo), ovvero questa economia di consacrazione che attiene a un campo familiare mascolinamente dominato in modo da far prevalere le forze di fusione e dissimulare la sua stessa struttura agonistica e gerarchica, comincia a sortire un effetto sorprendente: il padre, il capofamiglia, si prostra ai piedi della figlia e la chiama «signora (*domina*)» (*Pass.* 5, 5). Siamo davvero sicuri che questo graduale processo di indebolimento simbolico e fisico dell'anziano *paterfamilias* patrizio, e di potenziamento simbolico e fisico della giovane *matrona* prigioniera[108], che questo progressivo fenomeno di "effeminazione" del padre, di alterazione e svilimento dei marcatori virili che qui ha inizio, che la critica giustamente correla allo speculare processo di "maschilizzazione" del corpo della martire, non racconti qualcosa di più (e di diverso) di quanto non risulti dalla girandola di interpretazioni, quasi tutte componibili, che si addensano sul suo adempimento onirico? – «Venni fatta spogliare e divenni maschio» (*Et expoliata sum, et facta sum masculus*)[109].

La diffusione in area cartaginese del simbolismo gnostico dell'androgino[110], l'enfasi egualitaria dello pneumatismo

108. Stando a un'interpretazione seducente quanto freudianamente persuasiva (cfr. A. Pettersen, *Perpetua - Prisoner of Conscience*, in «Vigiliae Christianae», 41 [1987], pp. 143-144; M.A. Tilley, *The Passion* cit., pp. 839-840), sia tutta l'evidenza del potere acquisito da Perpetua sia l'inizio del sostanziale disinteresse per la sua famiglia biologica si mostrano a partire da un avvenimento psichico cruciale, decifrabile dal contenuto del sogno fatto da Perpetua tra il primo e il secondo incontro col padre, quando riceve notizia del suo martirio e della gloria che l'attende: la sostituzione del padre-padrone biologico (l'uomo dai «capelli bianchi»; *Pass.* 5, 2; 6, 3) con il Padre spirituale (l'«uomo canuto vestito da pastore»; *Pass.* 4, 8), con connesso risarcimento sia della dolorosità dei rapporti intrattenuti con il genitore terreno sia della fatica e responsabilità della maternità, che si esprime nell'immagine fantasmatica di una ritrovata fanciullezza della martire (così G. Lanata, *Sogni di donne* cit., pp. 76-77): «Egli levò il capo, mi guardò e disse: "Sei la benvenuta, figlia" (*Bene venisti, tegnon*), E mi chiamò, mi diede come un boccone del formaggio che stava mungendo, io lo presi a mani giunte e lo mangiai. E tutti coloro che stavano attorno dissero: "amen"» (*Pass.* 4, 9). È chiaro che una scelta ermeneutica del genere si spiega meglio se si rifiuta l'origine cristiana del pastore sognato da Perpetua, contestando cioè la pertinenza, in rapporto alla produzione e allo svolgimento onirici dell'immagine, dell'identificazione tradizionale e corrente dell'imponente vegliardo col *topos* iconografico e letterario del Cristo -"Buon Pastore" (cfr. M.A. Tilley, *The Passion* cit., p. 539).

109. *Pass.* 10, 7 (ed. Formisano, p. 103).

110. A questo genere di antropogonia guardano, tra gli altri, C.M. Robeck, *Pro-*

montanista[111], l'identificazione completa della martire con la spiritualità sublimata dell'Animus[112], l'investimento somatico di un'aggressività generata da un sentimento di «sorda colpevolezza femminile»[113], le fantasie viriloidi di una «nevrotica» che sente di esser stata brutalmente violata dal padre[114], il «crescente stato di santità della protagonista»[115], il conformismo dell'ideale martiriale della cristiana Perpetua rispetto alla meta-narrazione patriarcale prevalente[116] o, per finire, il messaggio eversivo veicolato dalla condotta e dall'inconscio di una «donna ribelle … che rifiuta di piegarsi alleaspettative

phecy in Carthage: Perpetua, Tertullian, and Cyprian, Cleveland, The Pilgrim Press, 1992, pp. 64-65, e W.H.C. Frend, *Blandina and Perpetua. Two Early Christian Heroines*, in *Les Martyrs de Lyon (177)* (Colloques Internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique, n. 575), Paris, Éditions du CNRS, 1978, p. 173.

111. Cfr. R.D. Butler, *The New Prophecy* cit., p. 76; anche R. Rader, *The Martyrdom of Perpetua. A Protest Account of Third-Century Christianity*, in P. Wilson-Kastner et al. (a cura di), *A Lost Tradition: Women Writers of the Early Church*, Lanham, University Press of America, 1981, p. 10.

112. Di contro alla persistente dipendenza psicologica del genitore maschio da una figlia femmina verso cui ha «un transfert dell'Anima» (così M.-L. von Franz, *Passio Perpetuae* cit., pp. 84-85). Si fa riferimento, evidentemente, all'archetipo junghiano, speculare al già menzionato Animus, che impersona le componenti femminili di una personalità maschile: cfr. C.G. Jung, *Gli archetipi dell'inconscio collettivo*, in Id., *L'analisi dei sogni, Gli archetipi dell'inconscio, La sincronicità*, trad. it. di A.Vitolo et. al., Torino, Bollati Boringhieri, 2011, pp. 129 sgg (ed. or. *Über die Archetypen des kollektiven Unbewussten*, Zürich, Stiftung der Werke von C.G. Jung, 2008). Quanto all'identificazione di Perpetua con l'Animus, corrispondente a una «quasi completa eliminazione dell'Io» per fare spazio a una nuova coscienza meta-sessuale perché pienamente cristomimetica e spirituale (così anche J. Amat, *L'authenticité des songes de la Passion de Perpétue et de Félicité*, in «Augustinianum», 29 [1989], p. 187; senza mediazioni junghiane, ma su sola base scritturistica e teologica: C. Mazzucco, *E fui fatta* cit., p. 124; C. Trevett, *Montanism* cit., pp. 179-181), essa seguirebbe alla vittoria completa della sua coscienza contro «l'Animus pagano», rappresentato in primis dal padre – il genitore maschio come prima personificazione dell'Animus per una natura femminile –, e poi anche dall'«egiziano d'aspetto orribile» della quarta visione (*Pass.* 10, 6), sostituto onirico della figura paterna (cfr. M.-L. von Franz, *Passio Perpetuae* cit, pp. 84-85).

113. D. Devoti, *La Passion de Perpétue* cit., p. 70.

114. R. Rousselle, *The Dreams* cit., pp. 202-204.

115. E. Castelli, *I Will Make* cit., p. 35.

116. Sono di quest'avviso sia M.A. Tilley, *The Passion* cit., p. 845, sia G. Lanata, *Sogni di donne* cit., pp. 83-84. Un saggio di come questa meta-narrazione pensi e dica la naturale sessuazione del coraggio è dato dalle esegesi liturgicamente e ideologicamente normalizzanti dell'anonimo agiografo tardoantico, autore degli *Atti di Perpetua e Felicita* («non solum femineo sexui, sed etiam virili virtuti praebebat exemplum»; *IIAt.* 9, 2), e di Agostino (*Serm.* 280, 1; 281, 2; 282, 3; *Nat. orig.* IV, 18, 26).

della società» e sovverte i modelli di ruolo correnti[117]: tutte queste letture si propongono di spiegare il quarto sogno di Perpetua, alcune, invero, di decifrare sia il sogno sia il rapporto dinamico tra il sogno e gli eventi vissuti in coscienza che precedono e seguono il sogno. Nessuna, però, sembra davvero in grado di rispondere alla coppia di questioni che a questo stadio del confronto intra-familiare già esibisce il proprio indissolubile nesso: (*a*) che cosa ne è della famiglia di un maschio adulto, se una ventiduenne cartaginese di nobili natali è disposta a tutto, anche a vederlo umiliato pubblicamente, pur di finire condannata *ad bestias* in un anfiteatro di provincia? (*b*) che cosa ne è della religione di una giovane prigioniera, se un *paterfamilias* d'alto rango si mostra pronto a dilapidare una parte cospicua del suo capitale simbolico pur di riscattarle la vita? Se, come inclino a ritenere, si attribuisce significato religioso alla dichiarazione di Perpetua sull'atteggiamento emotivo e psicologico della sua famiglia – «Ed io soffrivo dell'infelicità di mio padre, poiché egli era *l'unico tra i miei familiari a non provare gioia* per il mio martirio» (*Pass.* 5, 6) –, e dunque si suggerisce che a risentire dell'attrazione delle forze che costituiscono il campo religioso cristiano siano a questo punto, oltre a Perpetua e al suo fratello 1, anche tutti gli altri parenti menzionati nel testo eccetto il padre (madre, fratello 2, zia), è evidente che le due questioni si intrecciano proprio in corrispondenza del «punto di onore» del padre[118]: ha così inizio l'aggressione al portafoglio simbolico accumulato dal capofamiglia, al potenziale di stoccaggio e **convertibilità** – per esempio in quote di capitale economico o sociale[119] – del suo prestigio; un'offensiva che lo ha già por-

117. J. Perkins, *The Suffering Self: Pain and Narrative Representation in the Early Christian Era*, London-New York, Routledge, 1995, p. 105. Non è indifferente che questa presunta "ribellione" sia concepita in conformità o contro, in conseguenza di o nonostante il contesto sociale e religioso in cui Perpetua professa la sua fede, e se la complicità in questa contestazione aperta della definizione sociale, della cultura e della modalità del discorso patriarcale sia offerta dal «contenuto eversivo del primo cristianesimo» (M. Formisano, *La passione* cit., p. 53) o dall'egualitarismo "eretico" dello pneumatismo montanista (P. Cox Miller, *Il sogno* cit., pp. 211 sgg.).

118. Quello che in lingua cabila si dice *nif* ed è simbolizzato, prima ancora che dagli altri «organi nobili di presentazione di sé», dal fallo (P. Bourdieu, *Il dominio maschile* cit., p. 26 sgg).

119. In quella società e a quell'altezza di data, lasciar circolare la notizia di avere una figlia (o persino un'intera famiglia) cristiana rappresenta, in tutta probabilità, un pessimo affare in termini di conservazione, mobilitazione e approfondimento

tato a prostrare il viso e che lo porterà poi, come vedremo, a "perdere (letteralmente) la faccia".

Round 3

> Salimmo sulla tribuna. Gli altri, una volta interrogati, confessarono la loro fede. Venne il mio turno: in quel momento comparve mio padre con mio figlio, mi tirò giù dai gradini (*extraxit me de gradu*) dicendo: «Compi il sacrificio! Abbi pietà del bambino!» Il procuratore Ilariano, [...], mi disse: «Risparmia i capelli bianchi di tuo padre e la tenera età del tuo piccolo: sacrifica in onore degli imperatori!». Allora io risposi: «No, non lo farò!», al che Ilariano mi chiese: «Sei cristiana?», ed io: «Sì, sono cristiana». E poiché mio padre continuava a star lì tentando di farmi desistere (*ad me deiciendam*), fu dato ordine da Ilariano di respingerlo; venne frustrato (*et virga percussus est*). E provai dolore della mala sorte toccata a mio padre, come se fossi stata io ad esser percossa: ugualmente soffrivo per la sua vecchiaia infelice.[120]

Coincidente col momento di massima pubblicità della vicenda e di massima esposizione sociale dei suoi protagonisti – l'interrogatorio ha luogo, sono parole di Perpetua, davanti a una «folla immensa» (*populus immensus*; *Pass.* 6, 1) –, il terzo e ultimo vero tentativo del padre di ricollocare Perpetua al suo posto, che non è semplicemente il posto basso a lei riservato e imposto nella società e nella famiglia, in opposizione a quello alto che un santità irriverente verso l'ordine sociale le ha conferito, ma, più bourdieusianamente, il posto che le sue rappresentazioni e le sue pratiche devono tornare ad assumere nello spazio dei possibili sociali interiorizzato in un corpo «dove è iscritta una storia»[121] – storia di dominazione, di disciplina, di rispettabilità sociale e muliebre –, ottiene un unico obiettivo: guadagnare la solidarietà di genere del procuratore, che dà mostra di comprendere e si propone di rinforzare quel buon senso[122] che la martire non sa più inten-

delle proprie relazioni sociali e dunque anche di garanzia della propria ricchezza materiale.

120. *Pass.* 6, 2-5 (ed. Formisano, pp. 93 e 95).

121. P. Bourdieu, *Il senso pratico*, p. 8. Cfr. anche Id., *Le mort saisit le vif: les relations entre l'histoire réifiée et l'histoire incorporée*, in «Actes de la recherche en sciences sociales», 32-33 (1980), p. 8.

122. Probabilmente la più efficace determinazione e salace descrizione del "buon senso" non si trova in Bourdieu, ma nel saggio su «Qualche frase di Poujade»

«Che non abbia a vergognarmi di fronte alla gente». Campo religioso e campo familiare nella *Passio Perpetuae et Felicitatis*

dere né impersonare. La *joint-venture* maschile fallisce e ognuno ritorna al suo posto: Perpetua risale sul podio a ricevere la sentenza, Ilariano, dalla posizione che gli è propria nel (meta)campo del potere, fa appello al suo meta-capitale[123] e ordina che si faccia ordine nel suo tribunale, il padre ormai il suo posto l'ha perso e continua, lui sì, a precipitare – «*deicere*» ha innanzitutto questo significato – verso posizioni che la sua ben inculcata carta dei valori sociali stima infime: un *paterfamilias*, plausibilmente di ceto decurionale, è frustato come l'ultimo dei servi[124], picchiato, davanti a tutti, come una donna. La sua ultima, disperata e vendicativa mossa, quella di negare alla figlia l'allattamento del bimbo (*Pass.* 6, 8) con un gesto che allo stesso tempo attesta il «sempre più femminilizzato ruolo» del genitore[125], per eterogenesi dei fini produce l'ultimo miracolo: trasformare il corpo biologico della madre in un nuovo corpo, più adatto a indisporsi al «principio non scelto di tutte le sue scelte»[126] precedenti e a farsi abitare dal nuovo *habitus* martiriale:

contenuto nei *Miti d'oggi* di Roland Barthes. Ne estrapolo questo frammento, dolorosamente epurato dalle "frustate" barthesiane alla «filosofia» piccolo-borghese: «organo curioso del resto, [il buon senso], per vederci chiaro, deve cominciare con l'ignorare, rifiutandosi di superare le apparenze, prendendo per oro colato le proposte della "realtà", e decretando nullo tutto ciò che rischia di sostituire la spiegazione alla risposta. Il suo ruolo è quello di stabilire delle uguaglianze semplici fra quello che si vede e quello che è, e di assicurare un mondo senza raccordi, senza transizione e senza progressione. Il buon senso … tappa tutte le uscite dialettiche, definisce un mondo omogeneo, in cui si sia a casa propria, al riparo dai disordini e dalle fughe del "sogno" … Le condotte umane essendo e non dovendo essere altro che taglione, il buon senso è quella reazione selettiva della mente che riduce il mondo ideale a meccanismi diretti di risposta» (R. Barthes, *Miti d'oggi*, trad. it. di L. Lonzi, Torino, Einaudi, 1994², pp. 81-82; ed. or. *Mythologies*, Paris, Seuil, 1957).

123. Cioè richiama esplicitamente al «monopolio della violenza fisica e simbolica» che il procuratore esercita in quanto autorità pubblica (P. Bourdieu, *La duplice rottura* cit., p. 84). In termini assai generali, si tratta di una definizione del tipo di risorse che un alto ufficiale pubblico in quanto tale può attivare, che si attaglia anche a una forma strutturata di governo e controllo del territorio e della popolazione diversa e precedente a quella "burocratica" di cui Bourdieu, nel saggio *Spiriti di Stato* (*Esprits d'État*), ricostruisce a grandi linee la genesi (Id., *Spiriti di Stato. Genesi e struttura del campo burocratico*, in Id., *Ragioni pratiche* cit., pp. 89-119).

124. J.N. Bremmer (*Perpetua and Her Diary* cit., pp. 92-93) segnala come una legge di Settimio Severo avesse da qualche anno vietato di impartire questo genere degradante di punizione, abitualmente riservato agli schiavi, ai *decuriones* (*CJ* II, 11, 5; 198 e.v.).

125. E. Castelli, *I Will Make* cit., p. 39.

126. P. Bourdieu, *Il senso pratico* cit., p. 97.

> E come Dio volle il piccolo non ebbe più voglia delle mammelle né esse si infiammarono, di modo che io non fossi tormentata dalla preoccupazione per il bambino né dal dolore ai seni (*ne sollecitudine infantis et dolore mammarum macerarer*).[127]

Round 4

> Ma mentre si avvicinava il giorno dei ludi, venne a farmi visita mio padre, abbattuto dal dolore; cominciò a strapparsi la barba e a gettarla a terra (*et coepit barbam suam evellere et in terram mittere*). Si prostrava col volto toccando il suolo (*et prosternere se in faciem*), malediva i suoi anni e pronunciava parole tali che avrebbero commosso tutto l'universo. Io soffrivo nel vedere la sua vecchiaia infelice.[128]

L'ultimo round tra i contendenti si chiude con il verdetto definitivo sullo stato dei rapporti di forza interni a un campo che, congedato da colei che ha delegittimato ormai qualunque forma di capitale lì circolante, si ritira anche dalla figura di un padre in «bancarotta simbolica»[129] e irrimediabilmente declassato ad agente dominato. Il drastico cambiamento intercorso nel sistema di disposizioni riflettenti i rapporti sociali di dominazione interni alla famiglia è immediatamente somatizzato: se è vero che l'*habitus* è «storia incorporata, fatta natura»[130], anche nel senso che si manifesta tramite l'inerzia del corpo e delle sue posture, l'alterazione delle strutture cognitive che convalidano i rapporti di dominazione si riverbera nella metamorfosi delle strutture morfologiche dei soggetti in lotta[131]. Ovvero: posto che, come Bourdieu ha mostrato contro Sartre, l'alienazione attraverso il corpo non è esperienza che riveli una condizione essenziale e universale dell'umano, ma un sentimento distribuito in modo disegua-

127. *Pass.* 6, 8 (ed. Formisano, pp. 95-97).

128. *Pass.* 9, 2-3 (ed. Formisano, p. 101).

129. P. Bourdieu, *Il mestiere di scienziato* cit., p. 20.

130. Id., *Il senso pratico* cit., p. 90.

131. Non è affatto un caso se, nella visione di Saturo, il suo corpo, che è corpo di martire volontario maschio, non conosce trasformazione morfologica alcuna che non sia l'abbandono della casacca carnea. L'ambizione spirituale del maschio non è interpretata da un corpo diversamente sessuato, ma semmai da un rivestimento immateriale, di consistenza angelica: non dunque «E fui fatta donna», ma qualcosa come «E divenni angelo»: «… eravamo usciti dal nostro corpo (*et exivimus de carne*) e fummo condotti verso oriente da quattro angeli che non ci tenevano per mano» (*Pass.* 11, 2; ed. Formisano, p. 107).

le a seconda che si è dominanti o dominati[132], l'intervenuta dispersione di capitale domestico da parte del patriarca si traduce in una sorta di scambio intra-familiare dei corpi oggetto di percezione positiva e negativa, orgoglio e vergogna, agio e imbarazzo. Non potendo, entro «una società complessivamente organizzata secondo il principio androcentrico»[133], rimuovere la mitologia, l'etica e persino la topologia sessualizzate iscritte nei corpi diversamente sessuati – coraggio = maschio; arrendevolezza = femmina; attività/martirio = maschio; passività/abiura = femmina; alto = maschio; basso = femmina ecc. –, si assegna al maschio dominato le fattezze morfologiche della femmina e viceversa. Ecco perché attribuire a Perpetua, come è stato fatto, l'intenzione di rappresentare, «fin dall'inizio» del suo racconto, un'azione di sovversione cognitiva e pratica dell'ordine sociale patriarcale[134], o persino di interpretare, con la sua vittoria sul Nemico, un processo emancipativo destinato all'«integrazione» di un invariante universale umano «nei propri diritti»[135], costituisce un patente esempio di «rimozione della postura scolastica» da parte di studiosi che proiettano sul loro oggetto le proprie capacità di costruzione (e contestazione) simbolica[136]. Come

132. Dicesi «somatizzazione dei rapporti sociali di dominazione» (P. Bourdieu, *Il dominio maschile* cit., p. 33). Per la critica bourdieusiana a questo aspetto della teoria dell'azione sartriana – radicamento corporeo delle strutture cognitive e dei rapporti di dominazione *vs* alienazione attraverso il corpo per essenza – si vedano, oltre a *ibid.*, in particolare pp. 77-83, i saggi *Remarques provisoires sur la perception sociale du corps*, in «Actes de la recherche en sciences sociales», 14 (1977), pp. 51-54, e *La mort saisit* cit.

133. Id., *Il dominio maschile* cit., p. 9. Ricalco qui, senza tema di equivoci e anacronismi storici, la formulazione pensata e usata in riferimento al patriarcato cognitivo e sociale cabilo, la cui analisi, secondo Bourdieu, va trattata come «un'archeologia oggettiva del nostro stesso inconscio» (*ibid.*).

134. Per esempio da J. Perkins, *The Suffering Self* cit., p. 105.

135. Così E. Corsini, *Proposte per una lettura della «Passio Perpetuae»*, in *Forma futuri. Studi in onore del cardinale Michele Pellegrino*, Torino, Bottega d'Erasmo, 1975, p. 356. "Diritti" e "umanità" che qualcosa come una proto-Convenzione di Ginevra avrebbe pur dovuto stabilire.

136. P. Bourdieu, *Meditazioni pascaliane*, trad. it. di A. Serra, Milano, Feltrinelli, 1998, in particolare pp. 34-42 (ed. or. *Meditations pascaliennes*, Paris, Seuil, 1997). L'eccesso di zelo nella "lettura in contropelo", caratterizzato da una formulazione parossistica del rifiuto di schiacciare l'intenzione del testo sui codici storico-culturali del contesto, al fine di liberare la "verità" viva e attuale della critica, genera l'"opposto estremismo" di una lettura convenzionalmente e violentemente esternalista: una sorta di "(con)fusione di orizzonti cognitivi" tra interprete e testo interpretato, che produce equivoci analoghi a quelli denunciati da Aldo Schiavone

non può convocare Diritti e Soggetti che non conosce, il cristianesimo autosacrificale di Perpetua non smaschera né contesta il sortilegio sociale naturalizzato del dominio maschile: semplicemente, tramite una lotta simbolica tutta interna alla meta-narrazione virile, se ne avvantaggia per dotare di forza sessuata una donna cristiana e privarne un uomo pagano. Vediamo allora che lui, il padre, si abbatte al suolo e si strappa la barba – ecco qui la "perdita della faccia" –, recitando un rituale di disperazione culturalmente codificato, la cui spettacolare esecuzione drammatizza anche quella parte del suo significato sociale che notifica un'amputazione materiale violenta di mascolinità[137]. Lei, la figlia, già prodigiosamente liberata dalle incombenze fisiologiche materne e prossima alla sorprendente maschilizzazione onirica, non sembra muovere un solo passo, assiste muta come una statua a una scena che avrebbe impietosito il mondo intero e si trincera dietro un

nel suo recente libro su Spartaco. Cito dall'autore: «Il secondo elemento che ha ostacolato la nostra comprensione appartiene invece al mito moderno di Spartaco come interprete e massimo esponente di una più o meno latente coscienza di classe degli schiavi romani: la sua rivolta avrebbe rappresentato il tentativo *in qualche modo consapevole* di una rivoluzione servile - e solo di quella - destinata a rovesciare, *nelle intenzioni*, le basi schiavistiche della società imperiale. [...]. In realtà, molto al di là del solo episodio di Spartaco, nessuna forma di coscienza di classe è mai esistita nella storia di Roma – e tantomeno gli schiavi ne hanno mai avuta una – per la semplice ragione che nella storia antica non si può mai rintracciare la presenza di autentiche classi, nel senso moderno e forte di questa parola: ma solo stratificazioni sociali, anche molto articolate, la cui dinamica e i cui contrasti, tuttavia, non diedero mai vita a strutture propriamente di classe [...]. Le rivolte degli schiavi romani non riuscirono perciò mai ad assumere un connotato di classe [...]: furono innescate da masse servili labilmente unite da quelle che ritenevano una comune sventura di cui liberarsi, non dalla *percezione condivisa* di un sistema economico da rovesciare una volta per tutte» (A. Schiavone, *Spartaco. Le armi e l'uomo*, Torino, Einaudi, 2011, pp. 73-76; corsivo mio). Piuttosto, si può recuperare al nostro discorso il senso di quanto, nel saggio sul campo religioso, Bourdieu scrive sull'esegesi engelsiana delle guerre di religione come travestimento della lotta di classe, scrivendo "genere" dove l'originale recita "classe": «le categorie teologiche del pensiero sono ciò che rende impossibile pensare e condurre la lotta di [genere] in quanto tale, permettendo di pensarla e condurla come [lotta] di religione» (P. Bourdieu, *Genesi e struttura* cit., p. 96).

137. «Part[e] *pubblic*[*a*] in cui si condensa l'identità sociale del maschio», la faccia è virile perché, come il pene e il naso, sta "davanti" ed è virile perché, insieme agli occhi e alla fronte, è virilmente opposta alla faccia altrui; la faccia, come "davanti", è un «luogo della differenza sessuale» e, come "di fronte", ha una parte notevole nella «divisione sessuale degli usi legittimi del corpo» (Id., *Il dominio maschile* cit., p. 26; corsivo nel testo). Il padre di Perpetua, gettandola ai piedi della figlia, negandole la frontalità e poi sfigurandola nel suo attributo più nobile (la barba), è un maschio perduto, inevitabilmente degradato.

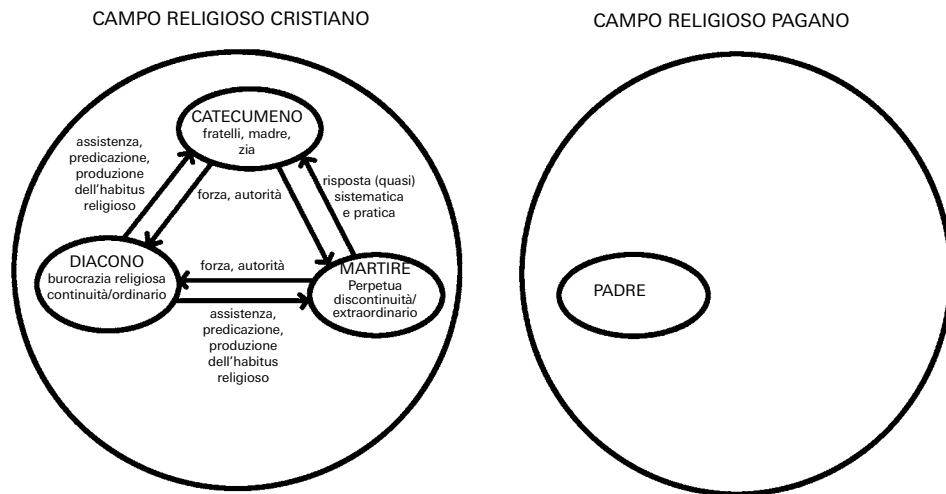
dolore inerte e inoperoso, descritto con l'espressione di *routine:* «Io soffrivo nel vedere la sua vecchiaia infelice»[138]

Un'ultima osservazione: ritengo che sia alquanto significativo che gli altri membri della famiglia di Perpetua escano definitivamente di scena dopo la possibile allusione della martire al loro itinerario di conversione. Non attuano mai alcuna strategia di persuasione, non compaiono nemmeno al processo, né, a quanto risulta, fanno mai più visita alla figlia. Calato il sipario anche sul bambino, a rappresentare quella famiglia rimane unicamente il padre, lasciato solo a recitare la disperazione in un teatro in cui forse, eccetto lui, nessuno più dei suoi congiunti si riconosce attore – o forse, fuor di metafora interazionista e goffmaniana[139], dovrei dire "agente". Ci sono buone ragioni per ritenere che questo completo abbandono si debba a tutt'altro che a un indifferente distacco, quanto piuttosto a una compiuta sintonizzazione della frazione dominata del campo familiare sulle strutture cognitive e sulle disposizioni costitutive delle rappresentazioni e delle pratiche della figlia maggiore. Tutti i soggetti dominati condividono ora la stessa «gioia», e perciò, probabilmente, anche le stesse modalità di gestione del rapporto tra le inevitabili ambasce familiari e le effettive prese di posizione religiosa. Condividono adesso gli stessi interessi, anche se lo stato delle fonti non ci autorizza a ipotizzare che abbiano condiviso anche la stessa sorte. Quale sia stato il ruolo effettivamente giocato da Perpetua, prima ma soprattutto dopo l'arresto, nella produzione di questo *habitus* religioso è valutazione che, per evidenti ragioni, non mi arrischio a fare[140]. Dall'ultimo schema, come si può notare

138. Dice bene Tilley: «La reazione di Perpetua fu semplicemente di dispiacersi di nuovo per la sua vecchiaia. Un'emozione del genere avrebbe potuto provarla per qualsiasi straniero» (M.A. Tilley, *The Passion* cit., p. 841); cfr. anche P. Dronke, *Donne e cultura* cit., p. 24.

139. Che l'"agente" bourdieusiano non sia l'"attore" delle sociologie interazioniste è asserto manualistico che si fa chiaro se si confronta l'epistemologia dichiarata di studi come *La distinzione* o *Homo Academicus* con la postura teorica e la gnoseologia esplicite di un testo quale E. Goffman, *La vita quotidiana come rappresentazione*, trad. it. di M. Ciacci, Bologna, il Mulino, 1969 (ed. or. *The Presentation of Self in Everyday Life*, Garden City, Doubleday & Co., 1959).

140. Per quanto si possa essere tentati di decifrare questa vicenda familiare alla luce di un'altra, extrafamiliare, e cioè guardando al rapporto, istituito da Perpetua medesima, tra la *virtus* riconosciuta ai martiri dal loro sconosciuto carceriere e il sentimento di grande considerazione che egli comincia a provare e manifestare

sotto, ho cancellato il cerchio che riproduceva il campo familiare, per intervenuta rottura della complicità dei dominati col dominante sui princìpi del suo gioco, e ho incluso anche la madre, il fratello 2 e la zia nell'ovale del catecumenato interno al cerchio del campo religioso cristiano. Ho forzato la mano al testo aggiungendovi un pezzo di storia, credendo di seguire alcuni dei suoi suggerimenti.

Post scriptum

> Andando un poco oltre, [Gesù] vide sulla barca anche Giacomo di Zebedeo e Giovanni suo fratello mentre riassettavano le reti. Li chiamò.[141]

Chi intende negare a Perpetua l'intenzione cosciente di trasgredire la Legge del Padre può ricorrere a un *argumentum e silentio*: in nessuno dei dialoghi intrattenuti col genitore la martire fa ricorso a una retorica antifamiliare analoga a quella che pure avrebbe a disposizione perché sa essere contenuta negli «[*antiqu*]*a documenta*»[142] del suo canone: «Chi è

nei loro confronti («*nos magnificare coepit*»; *Pass.* 9, 1), e che, nel prosieguo della *PP*, sbocca in un itinerario di conversione (*Pass.* 16, 4; 21, 5).

141. *Mc.* 1, 19-20 (trad. it. da *Nuovo Testamento greco-italiano*, a cura di B. Corsani - C. Buzzetti, Roma, Società Biblica Britannica & Forestiera, 1996, p. 89).

142. *Pass.* 1, 1.

mia madre e chi sono i miei fratelli?» oppure «Sono venuto … a separare il figlio dal padre, la figlia dalla madre, la nuora dalla suocera: e i nemici dell'uomo saranno quelli della sua casa»[143]. La "vera Perpetua", diversamente da come farà la "finta Perpetua" degli *Atti*[144], non dice nulla di tutto ciò: *ergo* la figlia non odia coscientemente il padre e non discute la legittimità della sua Legge[145].

Il primo asserto è vero; il secondo, nella sua astrattezza, si sottrae al giudizio; ma, soprattutto, non si preoccupa di indagare e registrare, non la verità viva e attuale delle cose dette dal testo, o l'intenzione reale dell'autrice in rapporto a un generale e generico contesto, bensì il punto di vista di Perpetua come disposizione generata entro lo spazio dei possibili di un universo sociale specifico, le cui leggi circoscrivono tanto gli obiettivi che muovono la martire quanto le motivazioni che la animano. Si vedrebbe allora che gli effetti del campo cristiano sull'agente Perpetua, all'inizio del terzo secolo e nella società mediterranea dell'Africa romana, si estinguono *prima* della sovversione cognitiva e sociale dell'ordine maschile, ma *dopo* l'obiezione pratica alla vigenza incondizionata dell'autorità pater-familiare; il che, evidentemente, costituisce un'acquisizione in grado di gettar luce sulla nostra storia solo se si è disposti a riconoscere quanto, in termini di innesco delle condotte, di potenzialità e limiti della loro effettività, di attese riposte nelle stesse intraprese eversive, deve essere sottratto al dipinto sgargiante della conversione della coscienza e della volontà di una martire cristiana – santa, visionaria, ribelle, "protofemminista" ecc. – e riscritto nella

143. *Mc.* 3, 33; *Mt.* 10, 35-36.

144. Riporto, da entrambi gli *Atti*, alcune esternazioni attribuite a Perpetua: *IAt.* 6, 4: «Le loro lacrime non mi toccheranno che se mi si troverà straniera al cospetto di Dio ed estranea alla comunione di questi santi, ai quali, secondo la mia visione, sono unita come a dei fratelli». Più avanti, respingendo il figlio, «Allontanatevi da me, operatori di iniquità, poiché non vi conosco. Non potrò infatti considerarvi più grandi e migliori di Dio che mi ha giudicato degna di essere condotta a questa gloria» (*IAt.* 6, 6); «Io non riconosco genitori che ignorano il creatore di tutte le cose e che, se mai fossero i miei genitori, mi persuaderebbero a continuare a confessare il Cristo» (*II*At. 6, 3); poi, poco dopo, sempre citando il Cristo e sempre rifiutando il neonato che le viene avvicinato: «Allontanatevi da me, operatori di iniquità, poiché non vi conosco. Io non senza ragione reputo stranieri coloro che vedo essere separati dalla redenzione del Cristo» (*IIAt.* 6, 6).

145. Così, sostanzialmente, G. Lanata, *Donne sante* cit., p. 69.

prosa ruvida e importuna di impersonali, storiche e locali leggi di campo. Perché, come ha scritto una volta Bourdieu,

> le passioni dell'*habitus* dominato (dal punto di vista del genere, dell'etnia, della cultura o della lingua), rapporto sociale somatizzato, legge sociale convertita in legge incorporata, non sono di quelle che si possono sospendere con un semplice sforzo della volontà, fondato su una presa di coscienza liberatoria[146].

Ego sum christiana, senz'altro. Tuttavia, quello che una socioanalisi disposizionale della *PP* ci racconta, oltre a questo, e insieme al fatto che, a livello conscio e inconscio, i sentimenti della protagonista per il padre, la famiglia e la sua legge conoscono un innegabile spostamento d'oggetto in direzione di un altro padre, di un'altra famiglia e di un'altra legge[147], è che «gli affetti obbligati e gli obblighi affettivi del sentimento familiare»[148] sono disattivati come molle e matrici permanenti di pratiche. Un semaforo rosso emette sempre la stessa luce e significa sempre *stop* anche se il passante, perché un vigile urbano lo ha autorizzato a procedere, non lo rispetta più.

> Andando un poco oltre, [Gesù] vide sulla barca anche Giacomo di Zebedeo e Giovanni suo fratello mentre riassettavano le reti. Li chiamò. Ed essi, lasciato il loro padre Zebedeo sulla barca con i garzoni, lo seguirono.[149]

146. P. Bourdieu, *Il dominio maschile* cit., pp. 49-50.

147. Mazzucco vi si sofferma parlando di «sublimazione dei legami familiari» (C. Mazzucco, *E fui fatta* cit., pp. 127-130).

148. P. Bourdieu, *Lo spirito di famiglia* cit., p. 125.

149. *Mc.* 1, 19-20.

Parte seconda

La genesi del campo ascetico-monastico nella *Vita Melaniae*

Roberto Alciati

aA

1. *La* vidua *Melania*

> Una delle novità della biografia e dell'autobiografia cristiana, rispetto all'analoga produzione pagana, è costituita non solo dall'inserimento, ma dall'ampio risalto dato alla figura della donna.[1]

Queste parole aprono il fortunato studio di Elena Giannarelli sulla donna nella società cristiana del IV secolo. Siamo nel 1980 e la giovane studiosa fiorentina inaugura, in qualche modo, in ambito italiano, l'approccio "di genere" alla letteratura cristiana antica, riservando alla biografia femminile uno spazio autonomo all'interno della ricca produzione letteraria sul *bios* cristiano, a partire dal corpus martiriale. Propone anche una tipologia di modelli femminili, riconducibili a quelli che definisce «i tre tipi ideali di donna»: la *virgo*, la *vidua*, la *mater*. L'esemplificazione che ne consegue vede, fra le altre, Macrina come modello di *virgo*, Paola e le due Melanie come *viduae*, Monica e Nonna, rispettivamente madri di Agostino e del Nazianzeno, come *matres*. Tutti e tre i modelli prevedono

1. E. Giannarelli, *La tipologia femminile nella biografia e nell'autobiografia cristiana del IV secolo*, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 1980, p. 9.

una sostanziale emancipazione della figura femminile, dovuta, sostanzialmente, alla diffusione del cristianesimo nella società ellenistico-romana[2]. Il tema, com'è noto, è di enorme portata e sempre attuale nella storiografia delle cristianesimo antico, ma non è questo il motivo che rende particolarmente interessante la tipologia proposta da Giannarelli, bensì la definizione, problematica, del termine *vidua*: essa va intesa «in senso cristiano come colei che, liberata dal peso del vincolo matrimoniale, si dedica a vita ascetica»[3]. Tecnicamente, la definizione data è ineccepibile; sono invece gli esempi portati a creare qualche problema.

La quasi totale assenza di nomi maschili fra l'aristocrazia urbana che abbraccia lo stile di vita ascetico non è certamente una mera casualità e molti si sono applicati sulla questione[4]. Fra la fine del IV e l'inizio del V secolo sono solo due, ad esempio, i senatori convertiti all'ideale ascetico (Pammachio e Piniano, marito di Melania), mentre molte e più note sono le matrone che costellano il ricco epistolario gironimiano. Fra queste ci sono anche Melania la vecchia, Paola e Melania la giovane, ovvero i tre esempi di *vidua* proposti da Giannarelli. Tutte sopravvivono ai mariti, anche se in momenti

2. Limitatamente al mondo aristocratico dell'Urbe, può essere utile fare riferimento ai lavori di Gabriele Disselkamp (*«Christiani Senatus Lumina». Zum Anteil römischer Frauen des Oberschicht im 4. und 5. Jahrhundert an der Christianisierung der römischen Senatsaristokratie*, Bodenheim, Philo, 1997) e Michelle R. Salzman (*The Making of a Christian Aristocracy: Social and Religious Ch'ange in the Western Roman Empire*, Cambridge, Mass.-London, Harvard University Press, 2002). La prima ricerca, condotta sulle attestazioni letterarie ed epigrafiche di IV e V secolo, riconosce il ruolo preponderante della donna nella conversione dell'aristocrazia romana (p. 237: «ist innerhalb der Zeitspanne von Konstantin bis zum Ende der Theodosianischen Dynastie die Christianisierung der Oberschicht zu einem wesentlichen Teil von den aristokratischen Frauen Roms vollendet werden»), mentre la seconda giunge a conclusioni opposte, negando sia un'adesione femminile percentualmente maggiore di quella maschile sia il peso determinante delle donne nel processo di promozione della nuova religione.

3. *Ivi*, p. 12, n. 12.

4. Elizabeth A. Clark è certamente colei che maggiormente si è spesa, con molti contributi, a indagare questa evidente disparità. A titolo esemplificativo, cfr. il suo *Ascetic Piety and Women's Faith: Essays on Late Ancient Christianity*, Lewiston, The Edwin Mellen Press, 1986. Utili sono anche J.W. Drijvers, *Virginity and Asceticism in Late Roman Western Elites*, in J. Blok - P. Mason (a cura di), *Sexual Asymmetry: Studies in Ancient Society*, Amsterdam, Gieben, 1987, pp. 241-273 e P. Brown, *Il corpo e la società. Uomini, donne e astinenza sessuale nel primo cristianesimo*, trad. it. di I. Legati, Torino, Einaudi, 1992, pp. 237-260 (ed. or. *The Body and Society: Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, New York, Columbia University Press, 1988).

diversi della loro vita, ma non tutte adottano lo stile di vita ascetico *successivamente* a quello stato. Questa condizione vale precisamente solo per Melania la vecchia, che assiste, in meno di un anno, alla perdita di due figli e dello sposo, trovandosi così vedova all'età di ventidue anni[5]. Paola e Melania la giovane invece, a un certo momento della loro vita matrimoniale, decidono di vivere castamente insieme al proprio sposo.[6] Successivamente a questa decisione, entrambe le mogli sopravvivo al marito e la domanda da porsi sarebbe se questo cambiamento di stato (d'affetto e giuridico) abbia causato un mutamento nella condotta, magari passando da un modello di ascetismo familiare e domestico a una reclusione monastica.

Concentrando l'attenzione al solo caso di Melania, a meno di non equiparare lo status di *mulier virilis* a quello di *vidua* – cosa che, per la verità, Giannarelli non sostiene –, la situazione della giovane non può essere paragonata a quella della nonna omonima, anzi, si può dire che la biografia di Melania la giovane, così come il prete Geronzio la scrive[7], non

5. Cfr. Paul. Nol., *Ep.* 29, 8 (CSEL 29, p. 254); Hier., *Ep.* 39, 5 (CSEL 54, p. 305); Pall., *Hist. Laus.*, 46, 1 (ed. G.J.M. Bartelink, in Palladio, *La storia lausiaca*, Milano, Fondazione Valla/Mondadori, 1974, p. 220).

6. Per Paola cfr. Hier., *Ep.* 108, 4 (CSEL 55, p. 310); per Melania cfr. *infra*, § 3.

7. Accettando l'ipotesi accreditata, ma non provata in maniera inequivocabile, che Geronzio sia l'autore della versione greca più antica della *Vita Melaniae* (d'ora in avanti *VM*), successivamente tradotta, con modifiche significative, in latino. La *VM* è pubblicata per la prima volta in latino nel 1556, come traduzione dal greco del testo di Metafraste, pubblicato a sua volta, solo nel 1864 nel vol. CXVI della *Patrologia Graeca* di Migne. Nel 1889 il gesuita Charles de Smedt pubblica la versione quasi integrale latina ricostruita attraverso due manoscritti, uno parigino, l'altro conservato a Chartres (*Vita Sanctae Melaniae Juniores auctore coaevo et sanctae familiari*, in «Analecta Bollandiana», 8, pp. 16-63). Intanto, il nunzio apostolico in Spagna, futuro cardinale, Mariano Rampolla del Tindaro, nel 1884 trova alla biblioteca dell'Escorial un testo latino della *VM* ancora più completo di quello edito da de Smedt. La notizia, tenuta a lungo segreta, diventa di dominio pubblico nel 1900 quando, rientrato a Roma, è resa pubblica dallo stesso cardinale al secondo congresso internazionale di archeologia cristiana. Ma si tratta solo di una comunicazione a cui non segue alcuna pubblicazione, almeno sino al 1905 quando, ritiratosi dalla vita politica, pubblica i risultati della sua ventennale ricerca nel volume *Santa Melania Giuniore, senatrice romana*, Roma, Tipografia Vaticana. Due anni prima i bollandisti avevano già stampato sulla loro rivista il testo greco tanto ricercato e trovato nella biblioteca Barberini – *S. Melaniae Iunioris, acta graeca*, 22 (1903), pp. 5-50 –, preceduto da una breve introduzione (tre pagine) e corredato di poche note dove si evidenziano le divergenze fra il testo di Metafraste del Migne e quello latino. Da questo momento si innesca la disputa filologica, non ancora risolta, sulla cronologia delle due versioni. Sulla complessa storia redazionale dell'o-

rientra in nessuna delle tre fattispecie evocate da Giannarelli. La studiosa, nel prosieguo della trattazione è quasi costretta a giustificare questa che, ai suoi occhi, appare come una forzatura, comunque consentita dal contenuto della *Vita Melaniae* (d'ora in avanti *VM*): l'inserimento di Melania la giovane nella seconda tipologia avviene «per comodità di studio» e perché, sostanzialmente, «il suo *bios* presenta tutti i luoghi comuni e le caratteristiche tipiche della vedova»[8]. Il rapporto matrimoniale che la lega a Piniano si trasfigura in un rapporto fraterno e, di fatto, tutti i vincoli del matrimonio svaniscono[9]. In questo modo, sintetizza Giannarelli, la *vidua* «può essere considerata come la categoria femminile di vera e propria rottura: se la vergine si chiude in un monastero [...], la vedova ha vissuto e vive più a contatto della società»[10]. Il suo essere ancora *nel* mondo condiziona la sua vita e quella della comunità cristiana nella quale opera. Se il modello gironimiano della *bellatrix Christi*[11], variante di genere del *miles Christi*, è applicabile a tutte le donne sin qui citate ed estensibile all'antecedente letterario della martire cristiana (fra tutte, Perpetua), alla *vidua* va tributata un'importanza maggiore per la sua presunta forza di rottura all'interno della società, perché non solo gode di un'autonomia, sia giuridica che morale, ma il suo ruolo si ammanta di ulteriore fascino determinato dalla capacità di vivere fra due mondi, quello secolare e quello ascetico, o perlomeno di portare dentro di sé i segni del primo lasciato per il secondo. Al rapporto della donna di straordinaria virtù con la fede si aggiunge quindi quello, non certo concesso a tutte le altre, con la sua particolare declinazione ascetica.

Questo schema interpretativo, sia pur con minime varianti, è ormai quello dominante e ha consentito alla storiografia sul cristianesimo antico e all'agiografia di tracciare, tipologicamente, i contorni della santa asceta cristiana degna

pera cfr. Gérontius, *La Vie latine de sainte Mélanie*, a cura di P. Laurence, Jerusalem, Franciscan Printing Press, 2002, pp. 109-150. Per comodità, nella mia trattazione, si farà riferimento a entrambe le versioni con le seguenti sigle: *VMg* (greca, edizione critica di D. Gorce in SC 90) e *VMl* (latina, edizione critica di Laurence in Gérontius, *La Vie* cit.).

8. E. Giannarelli, *La tipologia* cit., pp. 58-59.

9. Al tema Giannarelli dedica l'appendice II (*Il tema della fraternità coniugale e le nozze spirituali*, *ibid.*, pp. 88-94).

10. *Ivi*, p. 49.

11. Cfr. Hier., *Epp.* 107, 9 e 130, 10.

erede della martire, prototipo "femminista" del «processo emancipativo di un invariante universale umano femminile»: l'affermazione dei propri diritti e del superamento della tradizionale condizione subordinata della donna[12]. Protagonista della biografia di Geronzio è perciò la volitiva santa Melania, attorno alla quale si addensano gli interventi, benevoli o malevoli, nei suoi confronti: lo sfondo c'è ed è importante, ma è, appunto, sfondo, mentre i fari sono tutti puntati sul proscenio dove l'eronia si muove. Ma lo sfondo o, in termini narratologici, il contesto, è costituito da una serie di scene diverse, accomunate però quasi tutte, sino all'epilogo della vicenda, da un tratto, ricorrente e pervasivo: la famiglia.

Il ruolo di questo istituto sociale nell'antichità ha attirato, a partire dalla seconda metà del Novecento, un notevole interesse da parte degli storici[13]; limitandomi al mondo tardo antico, un recente libro di Kate Cooper si propone come *summa* del dibattito sul rapporto fra cristianesimo e struttura familiare romana, non dimenticando il ruolo delle pratiche ascetiche[14]. Se però, ricorrendo all'indice dei nomi, si va alla ricerca di Melania la giovane, solo tre sono i rimandi. Il primo è indiretto: menzionando Serena, la moglie di Stilicone, che nella *VM* si schiera apertamente dalla parte di Melania contro i tentativi dei congiunti di ostacolare il suo proposito di vendere il patrimonio di famiglia, si fa riferimento a questo episodio appellandola «the protector of the wealthy eccentric Melania the Younger»[15]. Il secondo riguarda invece Piniano e la sua decisione di alienare gli schiavi delle ricche ville di provincia per attendere, libero dalle incombenze mondane,

12. Cfr., in questo stesso volume, E.R. Urciuoli, *«Che non abbia a vergognarmi di fronte alla gente». Campo religioso e campo familiare nella "Passio Perpetuae et Felicitatis"*, pp. 133-182. Sulla santità e la storia di genere si vedano il volume curato dalla Società italiana delle storiche, *Donne sante, sante donne. Esperienza religiosa e storia di genere*, Torino, Rosenber & Sellier, 1996; F.E. Consolino, *Modelli di comportamento e modi di santificazione per l'aristocrazia femminile d'Occidente*, in A. Giardina (a cura di), *Società romana e impero tardoantico*, vol. I: *Istituzioni, ceti, economie*, Roma-Bari, Laterza, 1986, pp. 273-306; e il classico E. Patlagean, *L'histoire de la femme déguisée en moine et l'évolution de la sainteté à Byzance*, in «Studi medievali», 17 (1976), pp. 597-623.

13. Una rassegna bibliografica si può leggere in R. Alciati - M. Giorda, *Famiglia cristiana e pratica monastica (IV-VII secolo)*, in «Annali di storia dell'esegesi», 27 (2010), 1, pp. 265-290.

14. K. Cooper, *The Fall of the Roman Household*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

15. *Ivi*, p. 54.

alla vita ascetica: secondo Cooper, il suo atteggiamento si scontra con quello del paternalismo cristiano intento invece a perseguire una “buona gestione” del sistema economico schiavistico. «It would have seemed obvious that the new ascetic ideals of “unwordliness” involved something like hypocrisy when practiced by the very rich»[16]. L’ultima menzione è invece meramente temporale: «From the time of Melania the Younger, ascetic parents had dedicated their children to virginity»[17]. Più attenzione le è invece riservata in altri due studi della stessa studiosa pressoché coevi, dove trova conferma, potremmo dire *ad abundantiam*, l’ascesa inarrestabile della nuova donna cristiana: la *VM*, perciò,

> reflects an experimental moment in that history. Melania lived through – and contributed to – a period of transition in which numerous ascetic variations of the Roman *domus*, traditionally a unit based on biological kinship and economic ownership, were in play.[18]

L’eccezionalità di un’opera come la *VM* può giustamente indurre a ridimensionare il peso di questa eccezionale famiglia nel panorama aristocratico romano, tuttavia c’è almeno un caso analogo, anche se meno documentato, la cui totale assenza dai lavori sin qui citati induce a credere che “il difetto stia nel manico”.

2. *La vita parallela di Leta*

Fiunt, non nascuntur christiani. Così aveva sentenziato Tertulliano (*Apologeticum* 18, 4) e così ribadisce Girolamo a Leta,

16. *Ivi*, p. 116.

17. *Ivi*, p. 235.

18. K. Cooper, *The Household and the Desert: Monastic and Biological Communities in the Lives of Melania the Younger*, in A.B. Mulder-Bakker - J. Wogan-Browne (a cura di), *Household, Women, and Christianities in Late Antiquity and the Middle Ages*, Turnhout, Brepols, 2005, p. 13. Cfr. anche K. Cooper, *Povertà, obligation, and inheritance: Roman heiresses and the varieties of senatorial Christianity in fifth-century Rome*, in K. Cooper - J. Hillner (a cura di), *Religion, Dynasty, and Patronage in Early Christian Rome, 300-900*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, pp. 165-189, in partic. su Melania pp. 165-170. Per completare questa breve bibliografia su Melania, oltre ai già menzionati lavori sulla storia testuale e redazione di *VM* (cfr. *supra* la nota 7), vanno citati G.A. Cecconi, *Un evergete mancato: Piniano a Ippona*, in «Athenaeum», 66 (1988), pp. 371-389; A. Giardina, *Carità eversiva: le donazioni di Melania la giovane e gli equilibri della società tardoromana*, in «Studi storici», 29 (1988), pp. 127-142; C. Lepelley, *Mélanie la Jeune, entre Rome, la Sicile et l’Afrique: les effets socialement pernicieux d’une forme extrême de l’ascétisme*, in «Kokalos», 43-44 (1997-98), pp. 15-32

figlia del *pontifex maximus* Albino e moglie di Tossozio, il figlio pagano di Paola[19]. D'accordo col marito, da lei convertito al cristianesimo, fa voto a Dio di consacrargli il primo figlio che concepirà[20]. Nasce una femmina, Paola, e così avviene e l'*Ep.* 107 di Girolamo risponde appunto alla richiesta di consigli sull'educazione di questa figlia. Nonostante la decisione di votare a Dio la figlia prima ancora che ella nascesse, la coppia Leta e Tossozio vivono nel mondo e lo stesso Girolamo ne è testimone, profetizzando una ricca progenie, proprio perché il primo frutto dell'amore coniugale è stato consacrato[21]. La formazione che deve esserle riservata è esattamente quella propria di una figlia della sua schiatta e nulla deve mancarle, tuttavia è bene che sin da subito sia consapevole dell'alto compito a cui è stata dedicata. Perciò, se nulla dovrà difettare nella lettura, sappia anche che ella fa parte di un esercito la cui guida non è certo l'imperatore del mondo:

> Quando scorge suo nonno [il pagano *pontifex* Albino] gli salti in braccio, gli si attacchi al collo e lo frastorni col canto dell'alleluia, anche se lui sbuffa. [...] Sappia pure subito chi è quell'altra nonna [la nonna paterna Paola] che ha, e quale zia [Eustochio, figlia di Paola]! E sappia chi è quell'imperatore, qual è quell'esercito per i quali la si alleva come una piccola recluta. È ad esse che deve tendere col desiderio, e minacciarti spesso di piantarti in asso per raggiungerle.[22]

La piccola Paola deve quindi abituarsi da subito al vestire dimesso e all'astinenza: se il digiuno non è pratica consigliata per i bambini, è importante però che il suo pasto non avvenga alla mensa dei genitori, perché la vista dei cibi succulenti potrebbe farle venire la voglia di assaggiarli[23]. Girolamo non ha nulla da eccepire sulla scelta della famiglia di Leta e Tossozio di restare nel mondo, ma ricorda ai due genitori che è da ritenersi sconveniente tenere in casa una figlia dedicata alla

19. Paola è l'amica più devota di Girolamo fra tutte le matrone romane, al punto da seguirlo in Palestina. Una dettagliata ricostruzione prosopografica è in F.E. Consolino, *Tradizionalismo e trasgressione nell'élite senatoria romana: ritratti di signore fra la fine del IV e l'inizio del V secolo*, in R. Lizzi Testa (a cura di), *Le trasformazioni delle élites in età tardoantica*, Atti del convegno internazionale (Perugia, 15-16 marzo 2004), Roma, «L'Erma» di Bretschneider, 2006, pp. 90-95; su Leta cfr. pp. 97-98.

20. Hier., *Ep.* 107, 1 (CSEL 55, p. 291).

21. Hier., *Ep.* 107, 3 (CSEL 55, pp. 292-293).

22. Hier., *Ep.* 107, 4 (CSEL 55, pp. 293-294).

23. Hier., *Ep.* 107, 8 (CSEL 55, p. 299).

verginità quando lì ancora alberga il desiderio di avere altri figli. «Se tu quindi ci mandi Paola», dice Girolamo, «giuro che le farò io stesso da maestro e da educatore»[24]. A Betlemme non le sarebbe mancato nulla e avrebbe seguito le orme della nonna omonima:

> Se Paola sentì nostalgia della sua patria fu solo per questo motivo: per accertarsi coi propri occhi che il figlio, la nuora e la nipote rinunziavano al mondo (*renuntiare saeculo*) per mettersi al servizio di Cristo. E in parte ci riuscì; poiché la nipote è gia destinata a prendere il velo nuziale di Cristo; la nuora, votatasi alla castità perpetua, imita nella fede e nelle elemosine le opere di misericordia della suocera, e fa di tutto per riprodurre a Roma la vita che Paola ha portato a perfezione a Gerusalemme.[25]

La somiglianza con la coppia Melania-Piniano è notevole. Anche la prima figlia di Melania viene consacrata alla verginità, in questo caso non come ringraziamento per la conversione del marito, ma perché ella è contraria al matrimonio contratto[26]. Entrambi poi desiderano altri figli, probabilmente per la stessa ragione, ovvero garantire la salvaguardia del patrimonio. Entrambi i mariti però, col passare del tempo, si convincono della bontà della proposta della moglie di lasciare il mondo: e se Leta e Tossozio mettono in pratica l'insegnamento della madre di lui a Roma, Melania e Piniano avviano e sostengono comunità ascetico-monastiche nell'intero Mediterraneo, sulle orme della nonna di lei. Nonostante queste assonanze, Leta è sconosciuta e la peregrinazione di Melania e Piniano poco studiata nella sua complessità[27]. La ragione pare una sola: la scarsa attenzione prestata allo spazio sociale organizzato chiamato famiglia.

3. *«Quae sunt ante, in, post»: la persistente illusione biografica*

Il lettore avvertito avrà già inteso che quanto ho illustrato sin qui costituisce lo sfondo (o il contesto) *contro* il quale l'esercizio di lettura bourdieusiana della *VM* vuole porsi. La vita di

24. Hier., *Ep.* 107, 13 (CSEL 55, p. 305).

25. Hier., *Ep.* 108, 26 (CSEL 55, p. 345).

26. *VMg* 1 (SC 90, p. 132).

27. Un tentativo è in R. Alciati - M. Giorda, *Possessions and Asceticism: Melania the Younger and her slow way to Jerusalem*, in «Zeitschrift für antikes Christentum», 14 (2010), pp. 425-444.

Melania e della sua famiglia è una storia quasi interamente mediata dal testo scritto da Geronzio e, come ogni testo, risponde alle regole del genere letterario a cui appartiene. La biografia, ovvero la "storia di vita" è uno di quei concetti del senso comune entrati «di contrabbando» nel discorso accademico[28] e neppure Geronzio si sottrae al modello, pressoché sempre (ri)codificato dalla tarda antichità a oggi, organizzando il discorso attorno alla vita di Melania come una storia che si svolge nel momento in cui viene narrata, secondo un ordine cronologico che è anche logico, da un avvio – «un'origine nel doppio senso di punto di partenza, inizio, ma anche di principio, ragion d'essere, causa prima»[29] – fino al termine, che è anche compimento (*telos*). La struttura cronologica è stabilita dalle regole retoriche antiche, compresi i possibili sconfinamenti verso ciò che precede la nascita del protagonista e ciò che ne segue la fine (fama e miracoli)[30]. Ma la narrazione biografica propone degli avvenimenti che non necessariamente si sono svolti in rigida successione cronologica né ricostruiscono l'intero *bios* del biografato. Nella *Vita Antonii*, il modello indiscusso di discorso biografico cristiano, i *loci* classici del *bios* ellenistico (patria, famiglia, educazione, carattere) sono sintetizzati nei primi due capitoli e hanno una funzione chiaramente prodromica alla conversione ascetica che, a partire dal terzo capitolo, occupa l'intera opera. Questo sbilanciamento per la "vita nuova" diventa nella *VM* deliberata censura: la vita (vera) di Melania, quella del «santo senza infanzia»[31], inizia con la proposta al marito di vivere in maniera casta la vita coniugale. *Genos*, formazione e carattere sono condensati nelle primissime righe del primo capitolo. La vita di Melania diventa perciò *solo* quella raccontata nella *VM* e il senso di quella esistenza, unica e irripetibile, come tutte, si riduce e tende a coincidere col suo racconto. Quest'appiattimento, estensibile a qualunque altra biografia,

28. P. Bourdieu, *L'illusione biografica*, in Id., *Ragioni pratiche*, trad. it. di R. Ferrara, Bologna, il Mulino, 1995, pp. 71-79 (ed. or. *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Paris, Seuil, 1994).

29. *Ivi*, p. 72.

30. Cfr. E. Giannarelli, *La biografia cristiana antica: strutture, problemi*, in G. Luongo (a cura di), *Scrivere di santi*, Atti del II Convegno di studio dell'Associazione italiana per lo studio della santità, dei culti e dell'agiografia (Napoli, 22-25 ottobre 1997), Roma, Viella, 1998, pp. 49-67.

31. *Ivi*, p. 59.

assume per le fonti antiche ancora maggior peso perché quasi nulla più di quanto ci racconta Geronzio sappiamo circa Melania e facile è restare prigionieri inconsapevoli della gabbia biografica forgiata dal biografo, non riuscendo a cogliere il testo in questione anch'esso come un artefatto socialmente strutturato e strutturante: la nomina e la classificazione introducono sempre divisioni nette, assolute, indifferenti alle particolarità storiche. Così, come il nome proprio, il *signum authenticum* che si appone in calce ai documenti, è la forma per eccellenza dell'imposizione arbitraria operata dai riti di istituzione, allo stesso modo un'analisi che non colga l'impeccabile artificiosità della "storia di vita" porta a costruire il concetto di traiettoria, *idolum* del ricercatore, dove oggetto della ricerca diventa la vita come «serie unica e in sé conclusa di eventi successivi, senza altro legame che l'associazione a un "soggetto" la cui costanza probabilmente è solo quella di un nome proprio»[32].

> Ciò equivale a dire che una traiettoria (ossia l'invecchiamento sociale, indipendente dall'invecchiamento biologico, anche se inevitabilmente ad esso collegato) è comprensibile solo a condizione di avere costruito in precedenza gli stadi successivi del campo nel quale si è svolta, e quindi l'insieme delle relazioni oggettive che hanno unito l'agente considerato – almeno in un certo numero di stadi pertinenti del campo – all'insieme degli altri agenti che si inseriscono nello stesso campo e si confrontano con lo stesso spazio dei possibili.[33]

Per comprendere quindi lo spazio dei possibili della *VM* occorre preliminarmente ricostruire gli stadi successivi del campo nel quale l'esistenza del biografato, frutto della rete di relazioni che stabilisce nel corso della propria vita, si svolge.

Questa postura metodologica investe direttamente il ricercatore nel rapporto col proprio oggetto di ricerca. Come il soggetto della scienza non è lo scienziato singolo, ma il

32. P. Bourdieu, *L'illusione* cit., p. 78. Si noti la stretta assonanza fra il concetto buordieusiano di traiettoria e quello antico di *historia*, che si ritrova nella *Vita Martini* di Sulpicio o nella *Vita Macrinae* del Nisseno. Come precisa Giannarelli, «"Storia" varrebbe "narrazione storica" e quindi "narrazione veritiera"» (*La biografia* cit., p. 63).

33. P. Bourdieu, *L'illusione* cit., p. 78.

campo scientifico, inteso come universo di rapporti oggettivi di comunicazione e di concorrenza regolati in materia di argomentazione[34], così anche l'agiografia, la storia *par excellence* dei geni singoli, non può che essere storia collettiva incorporata. E questa storia non si dispiega se non nell'universo sociale formato da campi. Attribuire a Melania, esattamente come è stato fatto per Perpetua,

> l'intenzione di rappresentare, "fin dall'inizio" del suo racconto, un'azione di sovversione cognitiva e pratica dell'ordine sociale patriarcale, o persino di interpretare, con la sua vittoria sul Nemico, un processo emancipativo destinato all'"integrazione" di un invariante universale umano "nei propri diritti", costituisce un patente esempio di "rimozione della postura scolastica" da parte di studiosi che proiettano sul loro oggetto le proprie capacità di costruzione (e contestazione) simbolica.[35]

La consapevolezza di questa postura sgombra il campo dagli *idola* e richiede di circoscrivere nuovamente l'oggetto d'analisi. Nel caso di Melania si tratta di ricostruire gli spazi nella quale opera. La questione fondamentale che si pone allora è sapere se gli effetti della contemporaneità temporale e dell'unità spaziale (la casa del *paterfamilias*, la fuga nelle altre ville di famiglie, il viaggio in Africa settentrionale, la sistemazione definitiva in Palestina…) siano abbastanza potenti da determinare

> una problematica comune, intesa non come *Zeitgeist*, una comunità di spirito o di stile di vita, ma come uno spazio dei possibili, sistema di prese di posizioni differenti rispetto al quale ognuno deve definirsi.[36]

Ma questa ricostruzione presuppone l'individuazione dei campi, relativamente autonomi, nel quali tale comunità si muove.

34. Id., *Il mestiere di scienziato. Corso al Collège de France, 2000-2001*, trad. it. di A. Serra, Milano, Feltrinelli, 2003, p. 90 (ed. or. *Science de la science et réflexivité. Cours du Collège de France, 2000-2001*, Paris, Raison d'Agir, 2001).

35. E.R. Urciuoli, *«Che non abbia a vergognarmi* cit., p. 177. Il riferimento è a P. Bourdieu, *Meditazioni pascaliane*, trad. it. di A. Serra, Milano, Feltrinelli, 1998, pp. 34-42 (ed. or. *Méditations pascaliennes*, Paris, Seuil, 1997).

36. P. Bourdieu, *Le regole dell'arte. Genesi e struttura del campo letterario*, trad. it. di A. Boschetti - E. Bottaro, Milano, il Saggiatore, 2005, pp. 272-273 (ed. or. *Les régles de l'art*, Paris, Seuil, 1992).

Due sono i campi visibili nei quali Melania è immersa: il campo religioso cristiano, con l'ulteriore sottocampo ascetico-monastico, e il campo familiare. In opposizione alla concezione interazionista dell'influenza esercitata da una persona (o un gruppo) su un'altra, attraverso una qualsiasi forma di "interazione", la teoria dei campi, definita dalla distribuzione ineguale del capitale, grava sull'insieme degli agenti impegnati nel campo stesso, limitando, più o meno, lo spazio dei possibili accessibili agli agenti, quanto più essi sono mal situati in quella distribuzione[37]. La rivoluzione linguistica di Bourdieu prova *ad abundantiam* che non ci sono parole neutre. Neppure quelle usate da Geronzio lo sono, ma una lettura internalista non consente di capire quanto il suo linguaggio sia neutralizzato, ovvero scelto, in modo da stabilire un consenso tra agenti e gruppi di agenti che hanno interessi parzialmente o totalmente differenti[38]. La lettura tradizionale della *VM* vede l'azione dell'eroina contro il mondo che la circonda e nel quale è immersa; in realtà, questa è una normalizzazione dello scontro in atto operata dall'autore, mentre molti di più sono gli scontri in atto nell'universo sociale di Melania. Descrivere la simultaneità dei campi nei quali Melania agisce può essere paragonato alla spiegazione di un percorso in metropolitana tenendo conto, come si fa abitualmente nel linguaggio comune, del reticolo di stazioni nel quale si muove. Ignorando la rete ferroviaria una tale spiegazione sarebbe assurda.

4. *La famiglia di Melania*

Due sono certamente i campi nei quali Melania agisce: uno è il campo religioso cristiano tardoantico[39], l'altro è il campo familiare. Partiamo da quest'ultimo. Melania nasce a Roma verso il 380 in una delle più nobili famiglie senatorie dell'Urbe. I suoi genitori, Albina[40] e Publicola[41], entrambi cristiani,

37. Id., *Le strutture sociali dell'economia*, trad. it. di R. Tomadin, Trieste, Asterios, 2004, p. 221 (ed. or. *Les structures sociales de l'économie*, Paris, Seuil, 2000).

38. Id., *La parola e il potere. L'economia degli scambi linguistici*, Napoli, Guida, 1988, p. 15 (ed. or. *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*, Paris, Fayard, 1982).

39. Non mi soffermo oltremodo su questo campo, valendo qui la descrizione generale datane nell'*Introduzione*, in questo volume, pp. 38-49.

40. Pall., *Hist. Laus.* 61, 6 (ed. Bartelink, p. 268).

41. Pall., *Hist. Laus.* 54, 6 (ed. Bartelink, p. 248).

vantano avi illustri anche in ambito ascetico: Publicola è figlio di Melania la vecchia. A tredici anni, contro la sua volontà, la giovane Melania è data in sposa al diciassettenne *consularis* Piniano, già avviato a una brillante carriera senatoria. «Ma lei», scrive Palladio, «era continuamente stimolata da ciò che udiva narrare di sua nonna, e quel pungolo la penetra al punto che non poteva più sentirsi asservita al matrimonio»[42]. Pertanto, propone al marito di vivere castamente il matrimonio appena contratto:

> Se tu scegli di unirti a me nell'ascesi, secondo la parola della saggezza, io ti riconosco padrone e signore della mia vita; ma se questo impegno ti appare pesante per la tua giovinezza, prenditi tutti i miei beni e rendi libera la mia persona, affinché io possa adempiere il mio desiderio che è rivolto a Dio, divenendo erede dell'amore divino di mia nonna, di cui appunto reco il nome.[43]

La versione che si legge in *VMg* è leggermente diversa: scompare il riferimento alla nonna. Lo stesso succede in *VMl*, più fedele però al dettato palladiano[44]. La risposta di Piniano è però negativa: «Consenti almeno che noi abbiamo due figli perché possano ereditare le nostre sostanza, poi, con la volontà di Dio, rinunceremo al mondo»[45]. La biografia di Geronzio continua quindi menzionando la nascita di una figlia, prontamente votata alla verginità. Piniano insiste anche per il secondo figlio, nonostante Melania, segretamente, abbia già adottato uno stile vita ascetico. Melania però non sembra disposta ad acconsentire e, secondo *VMg*, interpella i santi (*aghia*) perché si sente pronta a fuggire, ad abbandonare la casa del marito. Costoro però la invitano a desistere rammentandole il monito paolino di 1 Cor 7, 16 («Che sai tu, donna, se salverai il marito?»). Melania si rimette alla decisione dei santi, ma decide di indossare una veste ruvida sotto le stoffe raffinate dei suoi abiti di matrona, decidendo così di abbracciare in pieno il *propositum* ascetico[46].

42. Pall., *Hist. Laus.* 61, 1 (ed. Bartelink, p. 264).

43. Pall. *Hist. Laus.* 61, 2 (ed. Bartelink, p. 264).

44. Sul rapporto fra le tre versioni di questo passaggio cfr. *VMl* (ed. Laurence, p. 159, n. 6).

45. *VMl* 1, 3 (ed. Laurence, p. 158); *VMg* 1 (SC 90, p. 132).

46. *VMg* 4 (SC 90, pp. 132-134).

Fermiamoci per un momento su questi elementi. Secondo il classico *topos* ascetico, Melania, sin dal momento che è data in sposa a Piniano, si rifiuta di sottostare alle condizioni basilari del matrimonio antico: la sottomissione al marito e la garanzia della discendenza. All'interno della società senatoria romana tardoantica, anche quella cristiana, il potere simbolico esercitato dal maschio, il genere dominante, ne garantisce l'ordine, la regolarità e la riproduzione potenzialmente infinita. La sua famiglia d'origine l'ha data in sposa a Piniano, cioè ella è diventata l'oggetto fisico di scambio fra le due famiglie; al contempo però questo bene fisico, al di là di ogni riduzionismo economicistico, genera una trasformazione in virtù della quale lo scambio di merci diventa scambio di beni simbolici e l'acquisizione della sposa da parte di Piniano comporta un'accumulazione di bene simbolico (l'onore) e quindi un aumento di dominio. Melania si oppone a quelle che apparivano allora – e appaiono ancora oggi – le invarianti trans-storiche del rapporto fra i generi e costringe gli agenti del campo nel quale agisce, quello familiare, a mutare la differenziazione cui gli uomini e le donne non cessano di essere sottoposti. Questo implica però che il lavoro dello storico sia anch'esso costretto a prendere coscienza della destoricizzazione di cui abitualmente partecipa: Melania *non* è la "ricca eccentrica" che vuole "sparigliare le carte"; è invece un agente consapevole del campo familiare che ha deciso di rifiutare la complicità per i princìpi del gioco, quella che tende continuamente a riprodurre il gioco e le poste. Melania si chiede "se il gioco valga la candela": a questo punto, ecco che l'uscita dal campo, da *quel* campo particolare, è imminente.

Più correttamente, dovremmo dire che *sarebbe* imminente. Melania rifiuta il principio di divisione sessuato che costituisce l'opposizione fondamentale per l'ordine del campo familiare, ma non è ancora in grado di imporre il suo punto di vista, ovvero il nuovo *habitus* che va definendosi. In altre parole,

> il lavoro di trasformazione dei corpi, al contempo sessualmente differenziato e sessualmente differenziante, che si compie in parte attraverso gli effetti della suggestione mimetica, in parte attraverso ingiunzioni esplicite, in parte infine attraverso tutta la costruzione simbolica della visione del corpo biologico (e in particolare dell'atto sessuale, concepito

come atto di dominio, di possesso) e dell'uso differenziale del corpo, produce *habitus* sistematicamente differenziati e differenzianti.[47]

L'intervento "provvidenziale" dei santi dimostra l'importanza del nesso fra tempo e potere. Il potere esercitato dagli specialisti e interpreti autentici dell'*habitus* ascetico-monastico agisce qui di concerto con quello della *societas Christiana* secolare incarnato da Piniano e si mostra assoluto, ovvero in grado di impedire agli altri ogni azione, «di farli cadere nell'incertezza assoluta non dando alcuna presa alla loro capacità di previsione»[48]. Melania non ha altra alternativa che l'attesa, quella che il linguaggio comune riassumerebbe nel detto *reculer pour mieux sauter*, ma che è in realtà uno dei modi privilegiati di subire il potere. L'attesa implica sempre la sottomissione ovvero il riconoscimento di un'autorità che è in grado di sospendere la volontà di agire.

Il suggerimento dei santi consente anche di riflettere sull'uso che abitualmente si fa della letteratura ascetico-monastica. Nonostante l'indifferenza degli studiosi per questo enigmatico gruppo evocato da Geronzio, non paiono esserci dubbi che si tratti di un gruppo di asceti considerati così autorevoli da diventare interlocutori fidati. Nonostante consideriamo normalmente gli asceti e i monaci come coloro che si oppongono al mondo, stupisce registrare un intervento di questo tipo, dove il fine è la preservazione dei rapporti di forza all'interno del campo familiare. L'interpretazione autentica delle pratiche ascetiche, che essi incarnano con la vita quotidiana e l'insegnamento, non si può comprendere attraverso la lettura atemporale di questa letteratura, quanto piuttosto dalla storicizzazione di questi specialisti. In questo modo, essi contribuiscono a modificare l'*habitus* ascetico-monastico, attraverso la ricostruzione dello «spazio dei possibili rispetto ai quali si è costruita, e l'effetto del campo specifico che le ha dato la forma che ha assunta»[49]. A questo punto diventa del tutto trascurabile dare un nome a questi santi e superfluo interrogarsi sul perché dell'inserimento di questa

47. P. Bourdieu, *Il dominio maschile*, trad. it. di A. Serra, Milano, Feltrinelli, 1998, p. 68 (ed. or. *La domination masculine*, Paris, Seuil, 1998).

48. Id., *Meditazioni* cit., p. 239.

49. Id., *Risposte* cit., p. 117.

sanzione nella struttura formale del testo: chiunque essi siano e ammesso che l'incontro sia avvenuto – *de visu* o anche nel simulacro delle opere parlanti[50] – il biografo ha voluto inserire ciò che col linguaggio comune definiremmo la perfetta sottomissione di Melania all'ordine costituito (e pacificato) della *societas Christiana*, mentre nel sistema bourdieusiano diventa l'esercizio di una violenza simbolica da parte degli specialisti, i detentori del monopolio della interpretazione storicizzata.

I santi si pongono però al di fuori del campo familiare, più generalmente nel campo religioso, mentre Piniano è l'altro protagonista, importante quanto Melania. Questi infatti, seppure sotto altra forma, esercita il proprio potere simbolico all'interno del campo familiare, presentandosi come la naturale autorità dominante e quindi difendendo la *sua* «strategia di fecondità e di successione»[51]. La famiglia infatti, in quanto corpo dotato di uno spirito di corpo (e quindi, come nota acutamente Bourdieu, «destinato a servire da modello archetipo a tutti i gruppi che intendono funzionare come corpi»)[52] va preservata nelle sue forze di coesione se si desidera garantire la riproduzione del suo capitale. Bourdieu dà una definizione perfetta di famiglia:

> Le famiglie sono corpi (*corporale bodies*) animati da una specie di conatus in senso spinoziano, ossia da una tendenza a perpetuare il loro essere sociale, con tutti i suoi poteri e privilegi, che è al principio delle *strategie di riproduzione*, di fecondità, matrimoniali, successorie, economiche e da ultimo e soprattutto delle strategie educative.[53]

La famiglia è normalmente *taken for granted*, anche quando se ne riconoscono le varianti storiche e sociali; se però si pone attenzione alle strategie messe in atto dagli agenti che

50. Penso ad esempio alle *Conlationes patrum* di Cassiano, *auctoritas* della sapienza d'Egitto in Occidente e proposte dallo stesso autore come strumento di dialogo indiretto coi *senes* dell'Egitto. Cfr. R. Alciati, *Da Oriente a Occidente. Contatti fra le due parti dell'impero*, in G. Filoramo (a cura di), *Monachesimo orientale. Un'introduzione*, Brescia, Morcelliana, 2010, pp. 215-220.

51. P. Bourdieu, *La noblesse d'état. Grandes écoles et esprit de corps*, Paris, Éditions de Minuit, 1989, p. 387. Cfr. anche Id., *Les stratégies matrimoniales dans le système de reproduction*, in «Annales. ESC», 27 (1972), pp. 1105-1125 (numéro spécial «Famille et société»).

52. Id., *L'economia dei beni simbolici*, in Id., *Ragioni pratiche* cit., p. 175.

53. Id., *Il nuovo capitale*, in Id., *Ragioni pratiche* cit., p. 33.

si muovono nel campo familiare storicizzato, ecco che il quadro cambia e le regole del gioco e la posta in palio affiorano. Qui sta la battaglia di Melania contro la famiglia costruita col marito Piniano e lei stessa è soggetto e oggetto di questo tentativo di rivoluzione simbolica. In questi primi capitoli della *VM* l'autore si sofferma sulle strategie di successione ed economiche che muovono il rifiuto di Piniano; nella *Ep.* 107 di Girolamo a Leta invece sono descritte le strategie educative che la buona madre cristiana deve impartire alla figlia votata alla verginità perpetua: dissimulati sotto i precetti tipicamente familiari cristiani (e non) Girolamo tuttavia insinua il modello di una famiglia attraverso il linguaggio familiare tradizionale perché è la famiglia che si presenta come la più naturale delle categorie sociali, forma di potere simbolico riproducibile e principio organizzatore di ogni nuovo spazio sociale.

Torniamo al racconto. Melania pospone la propria opposizione ai rapporti di forza costituiti e accetta una seconda gravidanza. Siamo al tempo delle festa di san Lorenzo e Melania, nonostante le condizioni di salute precarie, essendo incinta ma continuando una vita segretamente ascetica e di privazioni, si reca al *martyrium* del santo per celebrare la notte di vigilia[54]. La pietosa imprudenza si rivela però fatale perché il bambino nasce debilitato e dopo il battesimo subito muore[55]. In *VMl* il racconto è più lungo e contempla l'intervento del marito e del padre, i quali, in tempi diversi, si recano entrambi da lei durante la notte per scongiurarla di interrompere questo sforzo. Geronzio non lo dice, ma è evidente che la preoccupazione non è solo per la sua vita, ma anche (o forse soprattutto) per quella del bambino che porta nel ventre. Melania però ormai si presenta come un'asceta che non solo non riconosce l'autorità dei suoi dominanti del mondo secolare, ma che è indifferente alla stessa sua condizione di madre[56]. Si potrebbe dire che ormai il suo *habitus* di cristiana secolare sta scomparendo e a nulla valgono gli inviti degli altri membri della famiglia: quella posta in palio non

54. Sul *martyrium* di san Lorenzo si veda C. Pietri, *Roma Christiana. Recherches sur l'Eglise de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III (311-440)*, Roma, École française de Rome, 1976, vol. I, pp. 37-40 e 524-526.

55. *VMg* 5 (SC 90, p. 136).

56. *VMl* 6 (ed. Laurence, pp. 164-166).

le interessa più. Alla luce delle prese di posizione sua e degli altri membri della famiglia questi passaggi della *VM* danno contezza puntuale e determinata del "processo di conversione ascetica". La giovane sposa e madre, disinteressandosi completamente della posta in palio, e dunque rifiutando l'intero campo di gioco familiare, sia pur ancora sottomessa *de iure* al marito e *de facto* al *paterfamilias*, sta già assaporando la vittoria per l'autodeterminazione uscendo dalla famiglia, sia come campo di azione che come gruppo di parentela. L'esito è posticipato, ma il *telos* soggiacente alla costruzione letteraria di Geronzio è già chiaro.

L'intervento del padre, sin qui silente, non può che essere rubricato come il tentativo (e il discorso) di difesa del proprio onore, come garante dell'ordine familiare. «Come potremo sopportare le critiche degli uomini malpensanti?»[57]: così si rivolgono, padre e marito, a Melania, attingendo a tutti quei moniti tipici dei detentori del potere simbolico e che sono indotti dall'*habitus*. Sotto questo aspetto, quanto Urciuoli ha evidenziato per il padre di Perpetua si ripresenta, a distanza di secoli, omologamente nel campo familiare di Melania alla fine del IV secolo. Rimando pertanto a quelle pagine[58].

C'è però ancora un elemento che merita di essere esplicitato. Il cronometro della narrazione biografica segna uno scarto fra la reazione di Melania alla prima ingiunzione del marito (la legittimità della prole) e dei santi (l'attesa) e quella ai piedi del *martyrium* del santo. La giovane sposa si disinteressa progressivamente alle suppliche dei familiari e inizia a destarsi dall'*illusio* del campo nel quale è cresciuta e ha vissuto sino ad allora. Il primo atto intimidatorio riesce, mentre il secondo lascia trasparire una certa indifferenza di Melania e si conclude infatti in tragedia, ovvero la morte del neonato. Ma l'intimidazione, forma di violenza simbolica più sottile perché si ignora come tale, risulta efficace solo su una persona predisposta a sentirla, magari mentre altri la ignorano. Nel primo caso infatti riesce, nel secondo no. Anzi, assistiamo a una redistribuzione del capitale all'interno del campo familiare, dal maschio dominante alla femmina dominata, chiaro segno del processo di disgregazione della

57. *VMl* 6, 6 (ed. Laurence, p. 166).

58. Cfr. E.R. Urciuoli, *«Che non abbia a vergognarmi* cit., pp. 166-180.

famiglia come corpo: «Se tu vuoi che io sopravviva, dai la tua parola davanti a Dio che vivremo il resto della nostra vita nella castità e vedrai la potenza di Dio»[59]. In una società d'onore ben costruita, vale a dire in un campo familiare integro e funzionante, una dichiarazione del genere verrebbe considerata come un'assurdità, un affronto e quindi ignorata o sanzionata. Qui invece i valori dell'onore familiare sono irrimediabilmente intaccati e il "mondo alla rovescia" si avvicina inesorabilmente. Il capitale simbolico di Melania, il suo potere è cresciuto, ma il campo del potere non è un campo come gli altri:

> È lo spazio dei rapporti fra diverse specie di capitale, o, più esattamente, fra agenti abbastanza provvisti di una delle diverse specie di capitale da essere in grado di dominare il campo corrispondente, agenti le cui lotte si intensificano ogni volta che è messo in discussione il valore relativo delle diverse specie di capitale, ossia soprattutto quando qualcosa minaccia gli equilibri consolidati in seno al campo delle istanze specificamente deputate alla riproduzione del campo del potere.[60]

Le metafore economiche di Bourdieu sono perfettamente funzionanti, anche nel caso di Melania. Il passaggio da posizione dominata (moglie nel sistema familiare romano, pagano e cristiano) a posizione dominante non può che darsi mettendo in crisi i fondamenti e l'*habitus* degli agenti del campo familiare. Il campo familiare o è così come l'abbiamo visto sin ora o semplicemente non è. E infatti per ribaltare la posizione Melania è costretta ad accumulare un altro tipo di capitale e imporre un tasso di cambio a lei vantaggioso, «e quindi [esercitare] il potere sulle istanze burocratiche in grado di modificarlo con misure amministrative»[61]. Fuor di metafora, la lotta di Melania è sovversiva e gli altri agenti lo percepiscono immediatamente. L'*illusio* del campo familiare tradizionale è certamente ancora ben salda, ma Melania sta per avere la meglio su alcuni agenti di quel campo e rischia, nel microcosmo della sua famiglia, di far uscire dalla forza centripeta esercitata dal *paterfamilias* altri agenti di quel campo.

59. *VMg* 6 (SC 90, p. 136).

60. P. Bourdieu, *Ragioni pratiche* cit., p. 98.

61. Id., *Spazio sociale e campo del potere*, in Id., *Ragioni pratiche* cit., p. 48.

Sia pur con grida e strepiti, infatti, Piniano accetta la virilizzazione della moglie e il cambio di rapporto di forza fra i due. Da questo momento i due escono dall'orbita della famiglia tradizionale e si pongono in una terra incognita, una terra di mezzo, fra il campo ascetico-monastico e quello familiare tradizionale. L'*habitus*, sempre struttura incorporata, tradizione incarnata nei corpi[62], consente a Piniano di agire senza premeditazione o calcolo, senza stabilire esplicitamente i propri fini e senza predisporre i mezzi per raggiungerli, tuttavia sempre in modo ragionevole, ovvero sotto la dettatura invisibile del processo di condizionamento a lungo interiorizzato. Non commette follie – cosa di cui invece è accusata la moglie – e sa leggere il futuro per lui più vantaggioso valutando le possibilità oggettive che gli sono offerte, interiorizzandole in forma di speranze soggettive: l'impossibilità di ottenere ciò a cui aveva sempre sperato (un erede che potesse mettere in salvo il patrimonio familiare) lo spinge ad accettare la decisione di Melania, confermando la dialettica delle speranze soggettive e delle possibilità oggettive, dove, abitualmente, le prime sono sottoposte a un processo di aggiustamento per adeguarsi alle seconde[63]. Questa scelta è inevitabile se si vuole evitare di soccombere, arroccandosi su posizioni superate all'interno del suo campo familiare. L'aggiustamento preventivo dell'*habitus* alle condizioni oggettive, quello che è normalmente descritto come la rassegnazione del marito al volere della santa moglie o la conversione ascetica esercitata da quest'ultima sul consorte refrattario, è l'unica via che consente la sopravvivenza attiva.

5. *La rivoluzione simbolica in atto: la costruzione di un nuovo campo*

L'aggressione di Melania alla "borsa valori" del padre provoca però una sua ultima reazione, l'atto finale prima di soccombere. Contemporanea alla decisione di Piniano è anche la morte della figlia consacrata a Dio[64]; da questo momento i due decidono di dedicarsi al *propositum* ascetico, nonostante l'opposizione di Publicola e Albina. Se infatti l'imposizione

62. Cfr. Id., *La mort saisit le vif: les relations entre l'histoire réifiée et l'histoire incorporée*, in «Actes de la recherce en sciences sociales», 1980, nn. 32-33, p. 8.

63. Id., *Risposte* cit., p. 97.

64. *VMg* 6 (SC 90, p. 136).

del nuovo *habitus* ascetico intrafamiliare trasforma i rapporti fra marito e moglie, quelli con la famiglia d'origine restano ancora regolati dal campo familiare tradizionale. Almeno sino alla morte del padre, quando questi, *in articulo mortis*, chiede perdono per gli intralci frapposti e li invita a proseguire convintamente nella propria scelta[65]. Melania non è certamente riuscita a imporre il nuovo *habitus* al padre perché, a differenza di Piniano, Publicola ha dimostrato non solo di non accettare le nuove regole del gioco, ma neppure si è mostrato sufficientemente suscettibile di subire una ristrutturazione e quindi una conversione.

La disponibilità di Piniano a lasciarsi coinvolgere nel nuovo gioco è invece evidente, pur con qualche impaccio. Per dirla con Bourdieu,

> non si agisce conformemente a un metodo, proprio come non si segue una regola, con un atto psicologico di adesione cosciente, ma in linea di massima lasciandosi portare da un senso del gioco che si acquisisce attraverso l'esperienza prolungata di tale gioco, con le sue regolarità nonché con le sue regole.[66]

Solo il nuovo *habitus*, ancora in fase di costruzione da parte di Melania e di incorporazione da parte di Piniano, renderà capace l'agente di percepire, apprezzare e quindi applicare prontamente questa regolarità: non c'è un atto di conoscenza e riconoscenza intellettuale e quindi dato una volta per tutte, ma sempre una conoscenza e una riconoscenza pratica, che rende sensibili alle ingiunzioni che essa contiene. E infatti, ora è Melania a operare il riconoscimento del suo partner in maniera nuova: «Dimmi, da quando abbiamo cominciato a mettere in pratica la nostra promessa fatta a Dio, il tuo cuore non si è forse aperto al pensiero di desiderarmi?». La risposta è pronta e appropriata, segno che la violenza simbolica di Melania sta dando i suoi frutti: «Dopo che abbiamo formulato la nostra promessa a Dio, non ti vedo con altro sguardo che quello con cui vedo la tua santa madre Albina»[67]. L'atto è chiaramente contrario al buon senso, ovvero al senso del campo familiare, ma in questo modo egli

65. *VMg* 7 (SC 90, p. 138).

66. P. Bourdieu, *Il mestiere di scienziato* cit., p. 57.

67. *VMg* 8 (SC 90, p. 140-142).

contribuisce a istituire l'anomia che, paradossalmente, «è il *nomos* di quell'universo paradossale» che sarà il nuovo campo ascetico-monastico. La fissazione di questa nuova legge, straordinaria e singolare, senza precedenti né equivalenti, segnerà il raggiungimento della piena autonomia del nuovo campo[68]. Melania, galvanizzata, può quindi instaurare il nuovo rapporto di forza: «Obbediscimi, quindi, come a tua madre e come sorella spirituale. Metti via gli abiti di stoffa di Cilicia: non sono convenienti a chi ha, a causa di Dio, abbandonato la vanità del mondo»[69]. Piniano obbedisce e Melania è contenta. Si badi per un momento al linguaggio: la famiglia e il linguaggio familiare, financo il *family discourse*, sono solo parole, ma è altrettanto vero che si tratta di parole d'ordine, «o meglio, di una categoria, principio collettivo di costruzione della realtà collettiva»[70]. La famiglia, in quanto principio di visione e di divisione comune, diventa qui il *nomos* del nuovo campo i cui effetti nascono come da un *habitus* che si oppone a quello del campo familiare tradizionale. Ma quel principio di organizzazione dello spazio sociale è un elemento costitutivo dell'*habitus* di Melania, di Piniano, della madre Albina, di tutti insomma, in quanto «legge tacita della percezione e della pratica che sta alla base del consenso sul senso del mondo sociale, alla base del senso comune»[71].

L'unico che è immune alle forze di questo campo è Publicola, il quale non partecipa alla nuova *illusio*, mostandosi indisponibile ad ammettere l'esplicitazione della verità del campo nel quale opera da dominante perché questo significherebbe riconoscere l'esistenza di coloro che vorrebbe semplicemente escludere. «Produrre gli effetti di un campo significa, non foss'altro che semplici reazioni di resistenza o di esclusione, significa già esistervi»[72]. Egli invece preferisce non riconoscere la verità vissuta della sua pratica: l'interesse economico.

68. P. Bourdieu, *Le regole* cit., p. 121. «Un alto grado di codificazione dell'ingresso nel gioco va di pari passo con l'esistenza di una esplicita regola del gioco e di un consenso minimale su tale regola; al contrario, a un grado di codificazione debole corrispondono stati dei campi nei quali la regola del gioco è ancora in gioco» (*ibid.*, p. 301).

69. *VMg* 8 (SC 90, p. 142).

70. P. Bourdieu, *Lo spirito di famiglia*, in Id., *Ragioni pratiche* cit., p. 123.

71. *Ivi*, p. 124.

72. P. Bourdieu, *Le regole* cit., p. 301.

Se infatti il matrimonio, il "buon matrimonio", deve garantire una successione è perché la riproduzione della schiatta serve a preservare i beni di famiglia e proprio questo è il secondo tratto costitutivo dell'*habitus* ascetico che Melania tenta di imporre. L'impossibilità ad alienare i suoi beni e quelli del marito, a causa della minore età sua (vent'anni) e del marito (ventiquattro anni)[73], le impedisce, fintantoché il padre è vivo, di infrangere anche il secondo architrave del campo familiare: l'interesse per il patrimonio. La conversione, ovvero la riconversione simbolica del campo, resta quindi incompiuta, perché, pur vedendo "a che gioco si sta giocando", Melania è impossibilitata dalla legge a compiere la sua rivoluzione, nel senso di neutralizzare «l'essenziale di ciò che quel campo tacitamente esige, ossia la sua importanza»[74]. Il superamento dell'impasse può essere consentito solamente dal monarca attraverso la concessione della *venia aetatis*, ma questo non si verifica e la coppia incontra non poche difficoltà nel «disperdere sulla terra quelle ricchezze che contavano di accumulare, tesoro inviolabile, in cielo»[75], secondo il dettato di *Mt.* 19, 21. Impossibilitata dal padre ad alienare i beni, i due mettono in atto quanto la sola Melania non aveva avuto la forza di fare: fuggire. Lasciata la casa paterna sul monte Celio, Melania e Piniano si trasferiscono nel suburbio, sempre in una villa di proprietà, ma mettendo in atto la *fuga mundi* (*VMg* 6: *feughein tes poleos*; *VMl* 6, 7: *fugere et recedere de patria*). Publicola però, convertito alla loro decisione sul letto di morte, aveva ammonito i figli: «State attenti che gli uomini cattivi non si dividano fra di loro ciò che volete dare a Cristo e ai poveri di Cristo»[76].

E questo puntualmente avviene. Trasferitisi nel suburbio, assistono alla prima seria opposizione ai loro progetti di rinuncia da parte di coloro che normalmente non hanno voce in racconti come questi: gli schiavi. Alla notizia che Piniano avrebbe loro donato la libertà, fomentati da Severo, fratello di Piniano, i *servi* della villa del suburbio si mettono a tumultuare e rifiutano la libertà[77]. Secondo Palladio, Melania

73. *VMl* 8, 1 (ed. Laurence, p. 168).

74. P. Bourdieu, *È possibile un atto disinteressato?*, in Id., *Ragioni pratiche* cit., p. 136.

75. A. Giardina, *Carità eversiva* cit., p. 128.

76. *VMl* 12, 5 (ed. Laurence, p. 178).

77. *VMg* 10 (SC 90, p. 146). Sull'episodio cfr. A. Giardina, *Lavoro e storia sociale:*

«libera gli schiavi consenzienti, in numero di ottomila circa; gli altri infatti si rifiutano e preferiscono continuare a servire presso il fratello, che li acquista per tre soldi (*nomismata*)»[78]. In *VMg* sono gli stessi schiavi a esporre le proprie ragioni: «Non vogliamo assolutamente essere venduti e se vi siamo costretti, piuttosto che essere posti in vendita, tuo fratello Severo sia il nostro padrone e ci compri»[79]. I due racconti divergono minimamente, segnatamente in riferimento al rifiuto della libertà da parte degli schiavi, presente in Palladio, ma non in *VM*, dove invece l'alternativa è la vendita a Severo. Se noi lettori moderni possiamo ingenuamente stupirci di quello che, ai nostri occhi, è un comportamento paradossale, in realtà la questione è squisitamente giuridica e Severo, forte della legge, può intervenire con successo sulla manodopera schiavistica del sistema economico familiare.

Sin dal 325 esiste una legge, precisamente una costituzione costantiniana relativa all'organizzazione dei *fundi patrimoniales vel enfyteuticarii* di Sardegna, che vieta lo smembramento delle famigli servili. Si stabilisce un principio generale, «di carattere umanitario»[80]: le *divisiones possessionum* devono essere effettuate in modo tale che la *servorum agnatio* permanga integra presso ogni singola *possessio*; «chi, infatti», si chiede retoricamente il legislatore, «può separare i figli dai genitori, le sorelle dai fratelli e le mogli dai mariti?»[81]. La forza del diritto muove la sollevazione schiavistica contro Melania e, a differenza degli atti intimidatori paterni, questo di Severo ha ancora presa su di lei:

> Se gli schiavi del suburbio, che stanno alle nostre dirette dipendenze, hanno osato opporsi a noi, che cosa faranno quelli che abbiamo in paesi lontani, in Spagna, in Campania, in Sicilia, in Africa, in Mauretania, in Britannia e lontano, nelle altre regioni?[82]

antagonismi e alleanze dall'ellenismo al tardoantico, in «Opus», 1 (1982), pp. 115-146.

78. Pall., *Hist. Laus.* 61, 5 (ed. Bartelink, p. 266).

79. *VMg* 10 (SC 90, pp. 144-145).

80. A. Giardina, *Carità eversiva* cit., p. 138.

81. *CTh.* 2, 25, 1 = *CI* 3, 38, 1. Il principio è ribadito, in rapporto alle necessità del *census*, in una costituzione del 371, con la quale si conferma il trattamento analogo di *coloni originarii* e *servi censiti*, e si fissa la norma per il passaggio della manodopera da un *dominus* all'altro, in rapporto alla cessione dei fondi *vel in soliditate vel in parte* (*CTh* 11, 48, 7). Cfr. A. Giardina, *Carità eversiva* cit., p. 138.

82. *VMg* 10 (SC 90, p. 146); *VMl* 10, 5 (ed. Laurence, p. 172).

Cosa si può opporre alla logica del diritto? Questo è il sottotesto della domanda che Melania pone al marito. La logica interna delle opere e del discorso giuridico delimita in ogni momento lo spazio dei possibili e, perciò, la totalità delle soluzioni propriamente giuridiche[83]. Il monopolio del diritto di pronunciare il diritto è un campo che trascende e ingloba quello familiare, ma anche quello ascetico-monastico in costruzione, almeno nella forma che Melania sta costruendo. Come la sua scelta di abbandonare il mondo viene sanzionata dai santi, corpo costituito e riconosciuto dagli specialisti che producono la *communis opinio doctorum*, ancor di più la sanzione indirettamente pronunciata da Severo è legittimata dal potere legale costituito. Ma poiché il senso pratico della legge non si determina realmente se non nel confronto fra differenti corpi, animati da interessi specifici divergenti ed essi stessi divisi in gruppi differenti, a volte opposti, ecco che Melania adotta le sue contromisure e, ancora una volta, mette in discussione la sociodicea espressa dal gruppo dominante, finalizzata a produrre, come dice Weber, «una teodicea dei proprio privilegi».

Alla domanda preoccupata sull'imprevedibile reazione degli schiavi nelle molte proprietà lontane da Roma, la *VMl* fa rispondere la stessa Melania: «Per queste ragioni mi sembra sia opportuno che forse noi facciamo visita alla piissima regina Augusta». «Queste sono parole sagge, un buon consiglio», risponde Piniano, «la mano di Dio, nella quale è il cuore del re, ha infatti il potere di guidare ogni nostro atto verso il bene»[84]. Volendo mostrare la propria riconoscenza alla «regina» Serena[85] e quindi guadagnarsi la sua protezione, la invita, attraverso la mediazione di alcuni vescovi, ad acquistare la casa di famiglia sul Celio. Nessun senatore di Roma, sino ad allora, era riuscito a comprarla perché troppo cara, ma anche Serena rifiuta: «Io non ritengo di poterla

83. P. Bourdieu, *La force du droit. Éléments pour une sociologie du champ juridique*, in «Actes de la recherche en sciences sociales», 1986, n. 64, pp. 3-19.

84. *VMl* 10, 7-8 (ed. Laurence, p. 172).

85. Trattasi di Serena nipote di Teodosio, sposa di Stilicone. L'appellativo di regina gli viene attribuito per la prima volta dal poeta Claudiano. Cfr. A.V. Sirago, *Funzioni di Serena nella Vita Melaniae*, in «Vetera Christianorum», 22 (1985), pp. 381-386; in particolare sull'appellativo cfr. M.A. Cavallaro, *Intorno ai rapporti tra cariche statali e cariche ecclesiastiche nel basso impero: note storico-epigrafiche sul cubiculariato*, in «Athenaeum», 50 (1972), pp. 158-175.

acquistare al giusto prezzo (*tou axiou timematos*)»[86]. Come ha fatto notare Giardina, il comportamento della regina rivela «alla sommità della piramide sociale, quella particolare costrizione economica che si esprime nella morale del "giusto prezzo"», vale a dire che «l'etica aristocratica, a livelli tanto alti e permeati di cristianesimo, non può permettersi la licenza di offrire, pubblicamente, la rappresentazione di un vantaggio economico anormale»[87]. Melania offre la propria villa a Serena, evidentemente a un prezzo vantaggioso, ma questa rifiuta perché così si *deve* fare per non deludere le attese ed essere all'altezza. *Noblesse oblige*, diremmo noi, ma lo stesso dice Bourdieu:

> L'*habitus* [di Serena] dirige le sue pratiche e i suoi pensieri come una forza («è più forte di me»), ma senza alcuna costrizione meccanica; guida la sua azione come una necessità logica («non c'è altro fare», «non posso fare altrimenti»), ma senza imporsi a lui come se applicasse una regola o si piegasse al verdetto di una specie di calcolo razionale.[88]

Ma torniamo all'aspetto giuridico. Serena, la dominante fra i dominanti del meta-campo del potere, declina signorilmente l'offerta ma accoglie le istanze della proponente, ascoltandone con attenzione il racconto dei soprusi patiti[89], e interviene presso il custode e garante del diritto, il figlio, l'imperatore Onorio. E lo fa proponendo l'unica via possibile: una presa di posizione della massima autorità politica nel campo del diritto. Qui Serena interviene per interposta persona, il figlio, il quale invece interviene d'imperio nel campo con l'*habitus* profetico tipicamente weberiano dell'innovatore, del legislatore, *contro* i giudici, ossia gli interpreti, i *lectores* del diritto esistente, coloro che, garanti della routinizzazione della pratica giuridica, non possono che rifugiarsi dietro l'apparentemente semplice applicazione della legge, forma dissimulata di creazione e riproduzione giuridica[90]. A questi si era appellato Severo, ma Melania riesce nel compito più difficile, giungendo a una neutralizzazione della prassi conso-

86. *VMg* 14 (SC 90, p. 156).

87. A. Giardina, *Carità eversiva* cit., p. 129.

88. P. Bourdieu, *Il punto di vista scolastico*, in Id., *Ragioni pratiche* cit., pp. 204-205.

89. Questo racconto si legge in *VMl* 12, 6 (ed. Laurence, p. 178).

90. P. Bourdieu, *La force du droit* cit., p. 6.

lidata. In questo modo, Serena e Onorio agiscono nel campo giuridico esattamente come la giovane Melania ha agito in quello familiare. Anche in questo caso la battaglia non sarà stata incruenta, ma la pronuncia del verdetto crea la nuova legge. L'atto, misconosciuto nella sua arbitrarietà, è riconosciuto come legittimo in virtù della sua efficacia simbolica[91]:

> Il diritto è la forma per eccellenza di discorso performativo, capace, per sua stessa virtù, di produrre degli effetti. Non è eccessivo dire che esso fa il mondo sociale, ma a condizione di non dimenticare che esso è fatto per mezzo di lui.[92]

L'intervento di Serena fa sì che i beni della santa coppia possano essere venduti per procura dai funzionari delle province nelle quali le proprietà si trovano, preservandoli dall'intervento dei membri della famiglia e garantendo ai due il *pretium* di quelle vendite[93].

Se l'imperatore Onorio riconosce la straordinarietà della santa coppia, non si può dire lo stesso sentimento sia diffuso. Dopo il garbato diniego di Serena, la casa celimontana resta invenduta e finisce rovinosamente distrutta in uno dei molti incendi appiccati in città dalle truppe di Alarico[94]. Il primo assedio si colloca fra l'ottobre e il novembre del 407: alla fine di settembre Alarico è ancora nel Norico, ma in tre settimane le sue truppe coprono i novecento chilometri che li separano da Ostia, punto nevralgico per la sopravvivenza di Roma. L'occupazione di Ostia significa interrompere il flusso dell'annona che giunge dall'Africa, quindi condannare alla morte per fame la capitale dell'impero. Così avviene, sino all'aprile dell'anno successivo[95]. L'inverno aggrava la situazione e la carestia dilaga. A dicembre Alarico tiene in assedio

91. *Ivi*, p. 8.

92. *Ivi*, p. 13. Cfr. anche p. 14: «Cessant de se demander si le pouvoir vient d'en haut ou d'en bas, si l'élaboration du droit et sa transformation sont le produit d'un « mouvement » des mœurs vers la règle, des pratiques collectives vers les codifications juridiques vers ou, à l'inverse, des formes et des formules juridiques vers les pratiques qu'elles informent, il faut prendre en compte *l'ensemble des relations objectives* entre le champ juridique, lieu de relations complexes et obéissant à une logique relativement autonome, et le champ du pouvoir et, à travers lui, le champ social dans son ensemble».

93. *VMg* 12 (SC 90, p. 152); *VMl* 12, 9 (ed. Laurence, p. 180).

94. *VMg* 14 (SC 90, p. 156).

95. Cfr. A. Chastagnol, *La préfecture urbaine à Rome sous le Bas-Empire*, Paris, Presses Universitaires de France, 1960, pp. 302-303.

l'intera città e chiede un riscatto smisurato per aprire un varco. Prefetto della città del momento è il senatore Gabinio Barbaro Pompeiano, il quale propone alla curia di utilizzare, per soddisfare l'ultimatum dei visigoti, anche il patrimonio di Melania e Piniano[96]. Il prefetto è pagano e, come sostiene Giardina, difficilmente quel Senato ormai a maggioranza cristiana, che aveva rifiutato di compiere la processione al Campidoglio da lui auspicata per scongiurare l'assedio, avrebbe accettato di confiscare i beni della santa coppia[97]. Ma il prefetto non riesce a presentare in maniera compiuta il suo progetto, linciato a morte (*lapidibus,* precisa la *VMl*) dalla plebe tumultuante per mancanza di pane[98].

Ciò che ci interessa però non è tanto la rappresentazione della decisione dell'*hellenikotatos sphodra* Pompeiano come quella del cattivo pagano contro l'eccentrica matrona Melania (anche se certamente il senatore pagano Pompeiano, non ancora prefetto, non avrà appreso con piacere la decisione di Serena di avallare le richieste di Melania), quanto piuttosto il tipo di intervento scelto per la salute pubblica. Anche questa non è che un'altra forma di violenza simbolica, laddove si vorrebbe imporre dei significati, e imporli come legittimi, dissimulando i rapporti di forza su cui si basano. Pompeiano, forte dell'insieme di relazioni oggettive create dal campo giuridico, fa leva sulla forza della forma e propone una riconversione del bene, propriamente economico, del dono. Si tratta di uno scontro fra due forme diverse e opposte di evergetismo: una per la salute pubblica, l'altra, quella di Melania e Piniano, come diremmo col linguaggio comune, per la carità cristiana. Lasciamo da parte per un momento la rinominazione dell'evergetismo di Melania per concentrarsi su quello di Pompeiano. Forte di quella norma legale, quindi universale, secondo la quale i prefetti delle città sono tenuti a sorvegliare i patrimoni delle *clarissimae feminae* vedove o «sposate ma in vena di castità»[99] – come Melania – per evitare la

96. *VMg* 19 (SC 90, p. 166); *VMl* 34, 3 (ed. Laurence, p. 214). La biografia non collega direttamente i due eventi, ma il racconto lascia intendere che questa è la posizione del biografo. Cfr. J.F. Matthews, *Western Aristocracies and Imperial Court,* Oxford, Clarendon Press, 1975, p. 290, n. 5.

97. A. Giardina, *Carità eversiva,* p. 132.

98. *VMg* 19 (SC 90, p. 166); *VMl* 34, 3 (ed. Laurence, p. 214).

99. A. Giardina, *Carità eversiva* cit., p. 132.

dispersione del patrimonio[100], Pompeiano totalmente all'interno del campo religioso pagano, difende l'unica forma di carità per lui concepibile, ovvero quella destinata ai valori civici (e anche religiosi) della *patria*. L'improvvisa morte violenta impedisce di valutare come "le cose sarebbero andate a finire" se la proposta fosse stata effettivamente presentata al Senato. Ancor più che nel caso del padre di Perpetua[101], il pagano Pompeiano è sottoposto alle forze di pressione del campo religioso cristiano, ormai sempre più ampiamente intersecato con la parte alta del meta-campo del potere, dove, viceversa, la sociodicea civico-religiosa pagana sta inesorabilmente declinando (si veda il rifiuto alla processione propiziatoria di un Senato a maggioranza cristiana), a vantaggio della teodicea, fattasi nuova sociodicea, cristiana. Attraverso la redistribuzione delle ricchezze, sempre necessariamente ostentatoria, perché volta «a instaurare rapporti disimmetrici durevoli di riconoscenza (nel senso di gratitudine e di riconoscimento) fondati sul credito concesso alla beneficenza», i beni materiali entrano in un ciclo di produzione simbolico: il capitale economico si trasforma in capitale simbolico[102].

Il rifiuto al riconoscimento del nuovo capitale opposto da Pompeiano si manifesta però anche all'interno del campo religioso cristiano. Agli inizi del 406 inizia la lunga peregrinazione della coppia che, dal suburbio romano, li porterà a toccare i luoghi più eminenti della cristianità dell'epoca: Cartagine, l'Egitto, la Palestina. Dopo un soggiorno presso Paolino di Nola, un altro esempio di asceta sposato e mai ripudiatore della famiglia[103], e in Sicilia in un'altra villa di famiglia ancora invenduta, si imbarcano per l'Africa. La navigazione è difficile e un forte vento contrario li porta in altra direzione, facendoli approdare in un'isola, con ogni probabilità una delle Lipari. Qui si mettono subito in cerca degli abitanti per trovare aiuto, ma in realtà sono questi, dopo averli scorti, ad accorrere e a chiedere soccorso: i pirati han-

100. *CI* 10, 1, 5. Sulla questione, e l'interessante parallelo con la *vidua* Olimpiade, cfr. Gérontius, *La vie* cit., p. 215, n. 5.

101. Cfr. E.R. Urciuoli, *«Che non abbia a vergognarmi* cit., pp. 166-180.

102. P. Bourdieu, *Meditazioni* cit., p. 210.

103. Non a caso Girolamo lo invita a portare a termine la sua conversione e a farsi *veramente* monaco, ovvero recidendo quel *vinculus* che ancora lo lega alla moglie Terasia. Cfr. Hier., *ep.* 58, 6 (CSEL 54, p. 535).

no attaccato l'isola e minacciano il grosso della popolazione, dando loro come una unica via di salvezza il pagamento di un ingente riscatto. Il vescovo, appresa la notizia che sulla nave appena attraccata vi era Melania, corre da lei e le si butta ai piedi, dicendo: «Il denaro che ci chiedono i pirati lo abbiamo già raccolto, mancano però duemilacinquecento monete». Melania mette prontamente a disposizione la somma mancante, aggiungendone altre cinquecento per il riscatto di una nobile tenuta prigioniera[104].

Una situazione simile si ripete appena giunti in Africa, dove, una volta lasciata l'isola, giungono e possono iniziare la vendita dei possedimenti che avevano in quelle terre. Qui si fanno avanti Agostino e Alipio, rispettivamente vescovi di Ippona e di Tagaste. La richiesta, formulata da Agostino, è chiara: «I denari che ora distribuite ai monasteri saranno presto spesi. Ma se volete lasciare un ricordo indelebile nel cielo e sulla terra, date in dono a ogni convento una casa (*oikia*) e una rendita (*prosodos*)»[105]. I due obbediscono prontamente e fondano i loro primi monasteri a Tagaste, uno per centotrenta donne e l'altro per ventiquattro uomini. I primi abitatori sono gli schiavi e le schiave appena liberati e per entrambi è garantita una sufficiente rendita (*reditus*) che ne facilita la sussistenza[106].

La notizia certamente si diffonde e la fama della ricchezza dei due non era certamente poca; infatti, invitati da Agostino a Ippona, durante la celebrazione eucaristica assistono a una scena inimmaginabile. La folla inizia a reclamare a gran voce la consacrazione di Piniano a sacerdote, ma Agostino, seccato, rifiuta di ascoltare quelle voci. Alla messa è presente anche Alipio di Tagaste, colui che ha potuto godere della liberalità della santa coppia e che ora ha nella sua diocesi due nuovi monasteri. Questi, verosimilmente, inizia a temere per la sua incolumità e poiché la folla non era intenzionata a placarsi, Agostino interrompe la funzione. Il linciaggio del vescovo della città vicina si profila all'orizzonte; ma a questo punto interviene Piniano chiamando a sé due monaci, Barnaba e Timasio. Il primo si fa strada fra la folla dichiarando-

104. *VMg* 19 (SC 90, p. 168); *Vml* 34, 1-11 (ed. Laurence, pp. 216-218).
105. *VMg* 20 (SC 90, p. 170). Cfr. R. Alciati - M. Giorda, *Possessions* cit., pp. 433-435.
106. *VMl* 22, 1 (ed. Laurence, p. 196).

si ambasciatore di un messaggio per Agostino: «Se Piniano sarà ordinato sacerdote contro la sua volontà, abbandonerà subito l'Africa». La folla è interdetta, ma Timasio chiude la partita: «Se invece non verrà ordinato sacerdote, sarà obbligato a restare a Ippona». Piniano, pur sapendo di dire il falso, conferma. La folla di Ippona è temporaneamente placata e il tempo sufficiente ai due per ripiegare prontamente su Tagaste e non far più ritorno a Ippona[107]. L'allontanamento da Ippona è concesso perché i due accampano urgenti e temporanei impegni d'affare altrove.

Merita sottolineare che dell'episodio non c'è traccia in nessuna delle due versioni della *VM*. È superfluo interrogarsi su questa mancanza con le domande tipiche del linguaggio comune della ricerca («forse che Geronzio ne fosse all'oscuro? Forse che la vicenda non poteva essere edificante per la santa vita dei due?»), giacché, alla luce di quanto detto sin qui, la vicenda è perfettamente comprensibile e coerente. Il popolo cristiano di Ippona non può che reclamare per sé Piniano, dopo che la *VM* conferma il (temporaneo) stabilimento di Melania a Tagaste, secondo l'*habitus* che è proprio, ovvero riconoscendolo come esponente dei dominanti, ovvero come *sacerdos*. Piniano, da par suo, chiama a sé due monaci, ovvero due esponenti di quel campo presso il quale sta cercando di accreditarsi attraverso la conversione del suo capitale simbolico. Il risultato è misero: i monaci non paiono riconoscerlo (infatti nessuno dei due propone alla folla di riconoscere Piniano come monaco), mentre Agostino non impone quella sanzione che ha invece portato lui stesso da monaco a occupare la cattedra di Ippona. Piniano quindi, e di conseguenza Melania, non riconoscono di collocarsi fra i dominanti del campo religioso, ma allo stesso tempo non sono *ancora* riconosciuti nel campo ascetico-monastico come membri effettivi. Il loro capitale spendibile è ancora esclusivamente economico e riconosciuto all'interno del campo religioso cristiano (evergeta): l'unica sanzione possibile è quella di essere ammesso, lui maschio, all'interno della burocrazia religiosa, il clero maschile. L'alternativa è quella di

107. L'episodio è raccontato nelle *Epp.* 125 e 126 di Agostino (CSEL 44, pp. 3-28). L'intervento di Barnaba e Timasio, in particolare, si legge in *Ep.* 126, 6 (CSEL 44, p. 12). Cfr. G.A. Cecconi, *Un evergete mancato* cit.

restare illustri senatori cristiani detentori del solo capitale economico, non passibile di trasformazione.

La conferma di questo schema si ha quando Geronzio racconta del primo incontro con gli anziani monaci dell'Egitto. Come un apoftegma incastonato nella narrazione biografica, questi dà conto della visita dei due presso la cella di un certo *abba* Efestione. Di fronte alla donazione di denaro, Efestione risponde: «Che cosa farei con ciò che mi offrite?». Sdegnando l'offerta se ne va. Melania però è caparbia ed entra nella cella del vecchio mentre lui è assente: colpita dall'assoluta povertà, nasconde la somma nel recipiente del sale e scappa. Arrivati al fiume che dovevano attraversare, i due sono raggiunti da Efestione, il quale teneva l'oro in mano e malediva i donatori. Melania insiste dicendogli di donarlo ai poveri; lui, imbestialito, risponde dicendo che nel deserto non ci sono bisognosi e getta quella ricchezza nel fiume. Melania, annota Geronzio, è delusa da questo comportamento, che le risulta incomprensibile[108]. La profezia di Girolamo a Paolino di Nola si avvera:

> Dovessi accorgerti che qualcuno ti parla sempre o spesso di denaro, salvo che si tratti di elemosina – a cui tutti indistintamente sono interessati – consideralo un mercante piuttosto che un monaco (*institorem potius habeto quam monachum*).[109]

Quanto avviene in Africa consente di riprendere la questione lasciata in sospeso sopra circa la natura dell'evergetismo di Melania e di chiarire un passaggio fondamentale nella complessa rivoluzione simbolica messa in atto. Torna utile una sintetica ma illuminante definizione che Bourdieu dà del *welfare state*: se la redistribuzione delle ricchezze

> tende evidentemente, come vuole la lettura ufficiale, a correggere le diseguaglianze della distribuzione, la redistribuzione tende anche, e soprattutto, a produrre il riconoscimento della legittimità dello stato.[110]

L'evergetismo di Melania ha le stesse "aspirazioni" o, potremmo dire, contiene in potenza questa doppia verità, tuttavia

108. *VMg* 38 (SC 90, p. 198); *VMl* 38, 1-7 (ed. Laurence, pp. 226-227).
109. Hier., *ep.* 53, 6 (CSEL 54, p. 536).
110. P. Bourdieu, *Meditazioni* cit., p. 210.

viene disconosciuto come tale dagli agenti del campo religioso, in questo caso, africano. La strategia di investimento simbolico messa in atto, in quanto sempre azione tesa a conservare o aumentare, come in questo caso specifico, il capitale di riconoscimento, favorendo così la riproduzione degli schemi di percezione e di apprezzamento più favorevoli e mettendo in essere quelle azioni suscettibili di essere apprezzate favorevolmente secondo quelle categorie (per esempio, mostrando di poter disporre di ingenti quantità di denaro senza doverlo necessariamente sempre liquidare), altro non è che una strategia di sociodicea, volta, in questo caso particolare, a legittimare il dominio e il suo fondamento (ovvero la specie di capitale sul quale si basa) all'interno del nuovo campo ascetico-monastico[111]. Questo processo però non è ancora compiuto e mentre gli agenti del campo religioso riconoscono per quello che è, contro la sua volontà, l'evergetismo di Melania, i monaci non riconoscono quell'atteggiamento come ancora sufficiente per superare la soglia d'ingresso del loro campo.

6. *L'ingresso nel campo ascetico-monastico*

Il riconoscimento scatta invece quando, a differenza dell'economia del *do ut des*, l'atto viene percepito «[come] denegazione dell'economico, [come] rifiuto della logica della massimizzazione del profitto economico, cioè dello spirito di calcolo e della ricerca esclusiva dell'interesse materiale (contrapposto all'interesse simbolico)»[112]. Ma questo rifiuto esiste solo quando è inscritto negli schemi di percezione. In altre parole:

> L'opera di disconoscimento, di rimozione, può avere successo solo perché è collettiva e fondata sull'orchestrazione degli *habitus* di coloro che la compiono, o, in termini più semplici, su un accordo non intenzionalmente concluso e concertato fra le disposizioni degli agenti direttamente o indirettamente interessati. [...] Poiché l'economia dei beni simbolici si fonda sulla credenza, la riproduzione o la crisi di quell'economia sono determinate dalla riproduzione o dalla crisi della credenza, ossia dalla perpetuazione o dalla rottura

111. Cfr. Id., *Stratégie de reproduction et modes de domination*, in «Actes de la recherche en sciences sociales», 1994, n. 105, pp. 3-12.

112. Id., *Meditazioni* cit., p. 204.

> dell'accordo tra le strutture mentali (categorie di percezione e di valutazione, sistemi di preferenza) e le strutture oggettive. Ma la rottura non può risultare da una semplice presa di coscienza; la trasformazione delle disposizioni non può aver luogo senza una trasformazione preliminare o concomitante delle strutture oggettive di cui esse sono il prodotto e a cui possono sopravvivere.[113]

Questa trasformazione che porta al riconoscimento avviene sempre in Egitto. Dopo molto peregrinare in quella terra e dopo aver sperimentato le privazioni, i monaci la riconoscono perché ha ormai oltrepassato la misura del proprio sesso (*gunaikeion metron*)[114] e può essere trattata come una delle loro sante madri (*propria mater sua*)[115]. Melania acquisisce in questo modo i due titoli più importanti del "portafoglio simbolico" dei monaci e il processo di conversione del suo capitale accelera.

Prova dell'ingresso nel campo ascetico-monastico è il segno tipico del santo monaco: il miracolo. Risiedeva ormai stabilmente sul monte degli Ulivi, vedova e a capo di una grande fondazione monastica, quando riceve una lettera da uno zio, Rufio Antonio Agrippino Volusiano, prefetto di Costantinopoli, che le chiede informazioni sulla sua vita monastica. Melania, presagendo forse che la di lui morte era imminente, decide di partire per fargli visita. Geronzio dice che la partenza di Melania è considerata un evento tanto importante che le autorità religiose della città la accompagnano sino a Tripoli di Siria. Un piccolo gruppo decide di seguirla per il resto del viaggio, ma giunti in questa città il funzionario statale responsabile del *cursus publicus,* Messala, nega agli accompagnatori il privilegio concesso invece a Melania. Questa allora, ritiratasi in preghiera presso il *martyrium* di san Leonzio, chiede aiuto a Dio. Prontamente Messala cambia parere spiegando di essere stato ammonito in sogno in questo senso dallo stesso santo martire[116].

La vicenda di Melania prova quanto il movimento monastico costituisca un esempio perfetto di quel processo di eter-

113. Id., *L'economia* cit., pp. 190-191.

114. *VMg* 39 (SC 90, p. 202).

115. *VMl* 39, 4 (ed. Laurence, p. 230).

116. *VMg* 52 (SC 90, pp. 226-228); *VMl* 52 (ed. Laurence, pp. 254-256).

nizzazione della storia, dove la pratica di vita ascetica diventa la *philosophia perennis* del vivere fuori del (e contro) il mondo. In realtà, la «borsa dei valori» del monachesimo non esiste, se non declinata al plurale, appunto come campo monastico:

> In quanto punto di arrivo di un processo che la istituisce nelle strutture sociali e, insieme, nelle strutture mentali ad esse conformi, l'istituzione istituita fa dimenticare di essere il risultato di una lunga serie di atti di istituzione e si presenta del tutto naturale.[117]

I diversi stili di vita ascetico-monastica, che si distinguono più per ciò che escludono che non per ciò che includono, contribuiscono tutti insieme a strutturare il campo monastico, attorno a grandi opposizioni fondamentali. Definire l'autonomia relativa del campo monastico, ovvero fissare il momento di "emancipazione" della pratica ascetico-monastica da sotto-campo a campo non è facile, tuttavia è percepibile l'aumento delle forze di fissione su quelle di fusione quando tutti i dominanti del campo, in maniera decrescente per "quote azionarie" nel mercato dei beni simbolico, da Girolamo a Cassiano a Rufino, concentrano i loro sforzi sulla definizione del *verus monachus*, pubblicando testi, confutando quelli degli avversari, ricercando l'appoggio di vescovi, monaci illustri e laici influenti. Da questo momento, iniziano «i richiami all'ordine» e, paradossalmente,

> le azioni extra-ordinarie di rottura profetica che gli eroi fondatori devono compiere contribuiscono a creare le condizioni adatte a rendere superflui gli eroi e l'eroismo della "prima ora": in un campo giunto a un alto grado di autonomia e di coscienza di sé, sono i meccanismi stessi della concorrenza che autorizzano e favoriscono la produzione ordinaria di atti extra-ordinari, fondati sul rifiuto delle soddisfazioni temporali, delle gratificazioni mondane e degli obiettivi dell'azione ordinaria. I richiami all'ordine, e le sanzioni, la più terribile delle quali è il discredito, equivalente specifico di una scomunica o di un fallimento, sono il prodotto automatico della concorrenza che oppone in particolare gli autori consacrati […] e i nuovi arrivati, meno esposti, data la loro posizione, alle sollecitazioni esterne, e inclini a contestare le autorità

117. P. Bourdieu, *Spiriti di Stato. Genesi e struttura del campo burocratico*, in Id., *Ragioni pratiche* cit., p. 95.

> costituite in nome dei valori (di disinteresse, di purezza ecc.) cui essi si appellano o si sono appellati per imporsi.[118]

Quanto riscontrato da Bourdieu nel campo letterario si ripresenta pressoché identico nel neonato campo monastico. La rottura operata dai primi asceti d'Egitto verso la routinizzazione del sacro operata dagli specialisti del culto si ripete nel campo monastico, dove i custodi dell'ortodossia tentano di soffocare le rivoluzioni simboliche portate avanti dai nuovi profeti dell'ascetismo. Melania e tutto il gruppo degli asceti coniugati sono in questa condizione e si trovano di fronte all'eterno trivio: vincere, soccombere o riconvertire il proprio *habitus*. Leta e Paolino soccombono: la loro forma di ascetismo familiare non ha seguito. Melania e il monachesimo insulare di Lérins non vincono, ma si trasformano e, pur di evitare il discredito, si confanno all'*habitus* dei dominanti, quello incarnato da Girolamo, ovvero si stabiliscono in monasteri. La repressione simbolica è inesorabile e si abbatte con particolare rigore su coloro che pretendono di armarsi di un'autorità alternativa.

Proprio per questo la ricostruzione della genesi è forse il più potente degli strumenti di rottura: riattivando i conflitti e i confronti degli inizi e, con essi, le possibilità accantonate, essa riattualizza la possibilità che le cose andassero (e vadano) altrimenti e, attraverso questa utopia pratica, rimette in questione il possibile che, fra tutti, si è realizzato[119].

118. Id., *Le regole* cit., p. 127.
119. Id., *Spiriti di Sato* cit., p. 95.

Bourdieu in Italia

Enzo Pace

La scoperta in Italia di Bourdieu come sociologo *anche* della religione è avvenuta indirettamente, per interposta persona.

Nel 1977, un mio collega, Gustavo Guizzardi[1], incontrò in un convegno internazionale un giovane studioso venezuelano, Otto Maduro. Questi aveva appena conseguito il dottorato in sociologia della religione all'università di Louvain-la-Neuve, in Belgio. Allora questa università era un centro di eccellenza per gli studi in sociologia della religione.

Nella sua tesi, Maduro focalizzava la sua attenzione sulla nozione di religione, sospesa fra due tradizioni, che, nella vulgata sociologica, sono state tendenzialmente viste in conflitto fra loro: quella weberiana, da un lato, e quella marxiana, dall'altro.

Siamo nella seconda metà degli anni Settanta. Le date, in

1. Gustavo Guizzardi è stato il primo in Italia a interessarsi ai pochi scritti sulla religione di Pierre Bourdieu. A questo autore egli dedicherà un denso capitolo del suo libro *La religione della crisi. Per una teoria sociologica dello scambio del prodotto religioso*, Milano, Edizioni di Comunità, 1978, pp. 133-150. Prima di questo lavoro, va ricordato un primo approccio critico alla nozione di campo religioso che ho avuto modo di fare nel libro a cura sempre di G. Guizzardi, *La politica dell'ideologia*, Padova, Cleup, 1978.

tal caso, aiutano a comprendere lo spirito dei tempi. L'onda della contestazione del 1968 si era apparentemente placata: la stagione delle università occupate o delle grandi manifestazioni per i diritti civili negli Stati Uniti, così come in Europa, si era effettivamente chiusa, salvo riaprirsi con altre intenzionalità e progetti politici. Quando Maduro discute la sua tesi a Lovanio davanti a una commissione presieduta da François Houtart[2] si erano già consumati alcuni grandi riti collettivi che avevano interessato, in modo a volte lacerante, anche la Chiesa cattolica.

Accanto ai movimenti di contestazione sociale e politica del Sessantotto, infatti, nei paesi a maggioranza cattolica, tra le due sponde dell'oceano, si era sviluppato, in parallelo e, a volte, con intrecci impensabili sino a qualche decennio prima, il dissenso cattolico. Le speranze di riforma della Chiesa cattolica, che molti avevano nutrito e riposto, in occasione del concilio Vaticano II, avevano mobilitato un nuovo strato di preti e laici che avevano cercato di mettere in pratica e, in qualche caso, di anticipare innovazioni che, poi, invece, sarebbero state bloccate, censurate e represse dalla gerarchia cattolica post-Vaticano II. In prima linea non c'erano solo laici cattolici, come Otto Maduro, insieme a tanti suoi conterranei dell'America latina o coetanei europei. Ma anche preti, che, magari senza avere la stessa età anagrafica dei giovani che immaginavano un'altra Chiesa possibile, misero in di-

2. Nato a Bruxelles nel 1925 (ancora vivente e attivo) è un sacerdote cattolico, professore per lungo tempo all'università di Louvain-la-Neuve, dove ha fondato un centro studi di sociologia delle religioni e una rivista, «Social Compass», che ha diretto per lungo tempo. Grazie all'indagine sul cattolicesimo latinoamericano, il cardinale Hélder Câmara, che fu un punto di riferimento strategico all'interno non solo della Chiesa cattolica brasiliana ma di tutta la Chiesa latinoamericana, per lo sviluppo della teologia della liberazione e delle comunità di base, chiese a Houtart di preparare un dossier da distribuire ai padri conciliari convenuti a Roma per il Vaticano II. Ciò spiega molte cose: la passione che Houtart ha iniziato a coltivare, come sacerdote e studioso, per l'America latina; il progressivo e poi deciso spostamento delle sue posizioni intellettuali a favore della teologia della liberazione, che lo portarono a militare attivamente a fianco delle comunità di base e dei movimenti di liberazione, come, per esempio, quello sandinista in Nicaragua. Teologia e comunità che sono state aspramente combattute dalla Chiesa di Roma e gradualmente ridotte al silenzio: è rimasta esemplare (e forse pochi la ricordano) la lavata di capo che un prete cattolico, padre Ernesto Cardenal, ministro del governo sandinista, si prese da papa Giovanni Paolo II, appena sbarcato dall'aereo che lo aveva portato a Managua, nel 1983, in occasione della sua prima visita in Nicaragua.

scussione il loro ruolo di funzionari di un'istituzione che, ai loro occhi, resisteva al cambiamento, giudicato ormai necessario. Gli specialisti in cose sacre provavano a rivoltarsi contro loro stessi per smontare il monopolio del capitale simbolico, accumulato e controllato dalla gerarchia cattolica. I punti di attacco erano diversi: dalla riforma liturgica alla ristrutturazione dei rapporti piramidali che regolavano la vita interna della Chiesa di Roma e fuori Roma. Dall'ordine rituale alla cultura organizzativa di una Chiesa che appariva timorosa nel passare dalle parole (relativamente nuove) del concilio ai fatti che la società moderna richiedeva. Meno compromessi con il mondo e più radicalità evangelica, meno clericalismo e più spirito di comunità che riconoscesse il diritto di parola anche ai laici. Il mondo era ancora saldamente diviso in due blocchi, ma la tenuta delle paratie stagne delle ideologie contrapposte – liberalismo e cristianesimo *vs.* comunismo di tipo sovietico o maoista – cominciava a non essere così solida.

François Houtart aveva già varcato i confini simbolici che tradizionalmente dividevano la dottrina cattolica dal pensiero marxista. Tra il 1958 e il 1962 egli aveva portato a termine una vasta inchiesta sullo stato del cattolicesimo in America latina, ricavandone la convinzione che il tema della giustizia sociale e dei diritti di base della persona non solo erano ampiamente disattesi, ma che il cattolicesimo si era troppo compromesso con i diversi regimi dittatoriali e semi-dittatoriali che negli anni Settanta dominavano lo scenario politico latinoamericano. Solo un cristianesimo sociale che ricostituisse dal basso una Chiesa di popolo poteva avere qualche chance di rinnovamento e di espansione del cattolicesimo in America latina. L'interesse per questo mondo, unito a un impegno costante per aiutare le prime comunità di base e per dare forza alla nascente teologia della liberazione[3], spiega come mai fra il 1970 e il 1980 Lovanio diventi un punto di attrazione di giovani studiosi provenienti dal Brasile al Cile, dalla Bolivia al Venezuela, dal Perù alla Colombia. Un'intera generazione di sociologi, antropologi e studiosi di scienze umane latinoamericani si sono formati all'università cattolica di lingua

3. Il fondatore di questo indirizzo di pensiero teologico, il peruviano Gustavo Gutiérrez, studierà a Lovanio, dove avrà modo di conoscere Houtart, con cui stabilirà un'intensa amicizia. Di lui si veda, in italiano, *Teologia della liberazione*, Brescia, Queriniana, 1972 (ed. or. *Teología de la liberación*, Lima, CEP, 1971).

francese del Belgio. Fra questi vorrei ricordare Paulo Freire, Gustavo Gutiérrez, Christián Parker e, per l'appunto, il nostro Otto Maduro. Houtart aveva abbracciato decisamente il marxismo, rivisto alla luce della teologia della liberazione, e si vedeva sempre più impegnato nelle lotte sociali, politiche e religiose di quel continente, divenendo ben presto l'alfiere di un *altermondismo*, come amava definirlo[4].

Alla scuola di Houtart, Maduro impara a rileggere Marx, ma anche tutta la sociologia classica della religione, da Durkheim a Weber. Padroneggiando ottimamente il francese e coltivando buoni rapporti con gli ambienti della VI sezione dell'École Pratique des Hautes Études della Sorbona, ha modo di leggere in tempo reale il saggio di Bourdieu, *Genèse et structure du champ religieux* [5], e di ritrovarsi in gran parte nell'impianto teorico e metodologico che il sociologo francese illustrava in quel saggio.

Ciò che colpì Maduro e che, in buona sostanza, quando ce ne parlò, convinse Guizzardi e il sottoscritto, erano la strategia e la forza argomentative che consentivano a Bourdieu di mostrare come fosse possibile una lettura weberiana del pensiero di Marx in tema di religione, senza smontare del tutto il teorema di quest'ultimo. Era un modo anche astuto, se vogliamo, di mostrarsi critico nei confronti della vulgata marxista corrente, che liquidava la religione come se fosse un epifenomeno sociale destinato inevitabilmente a scomparire con l'avvento della società degli eguali e dei giusti, liberatisi finalmente dai processi di alienazione propri del capitalismo, una costruzione senza fondamenta proprie, che non avrebbero retto al terremoto della rivoluzione proletaria. Cosa restava, di fatto, allora di Marx? Restava, secondo Bourdieu, l'idea che, sotto le sacre volte della religione si svolgono lotte di potere e per il potere, non direttamente connesse al controllo dei mezzi di produzione, ma finalizzate alla classificazione, regolazione e definizione dell'ordine simbolico del *mondo.*

4. Da questa idea – diversa dal terzomondismo, dal momento che egli pensava che la liberazione spirituale e politica, oltre che economica, non interessava solo i paesi del così detto Terzo Mondo – nascerà la rivista «Alternatives Sud». Uno dei primi scritti che segnano la svolta teorica verso un marxismo riletto criticamente da parte di questo prete cattolico di punta è l'articolo – che evoca sin dal titolo l'interesse per Bourdieu – *Religion et champ politique: cadre théorique pour l'étude des sociétés capitalistes périphériques*, in «Social Compass», 24 (1977), nn. 2-3. pp. 265-272.

5. Cfr. «Revue française de sociologie», 12 (1971), n. 3, pp. 295-334.

Gli specialisti del sacro, monopolizzando il senso del mondo, lo costruivano socialmente. Dunque il loro lavoro non era un puro riflesso della società così come viene plasmata dalla struttura economica. In tal modo, a lui apparivano molto meno distanti il padre del *Manifesto comunista* e il Marx della borghesia, Max Weber.

Quando Maduro ci mostrò per la prima volta, in un seminario tenuto a Padova, le implicazioni di tale modo di ragionare, pensammo subito che Bourdieu potesse finalmente dare risposte a una serie di interrogativi che negli anni Settanta ci appassionavano[6]. Erano gli anni in cui non si parlava che di secolarizzazione. A Padova Sabino Acquaviva aveva scritto nei primi anni Sessanta un libro che lo avevo reso famoso a livello internazionale[7], e un po' tutti noi ci eravamo interessati al tema. Ma sentivamo che lo schema di fondo che sosteneva le argomentazioni dei teorici della secolarizzazione, a parte i debiti ideologici contratti da questo o quell'autore particolare[8], tendevano a ridurre funzionalisticamente la religione a qualcos'altro. L'autonomia relativa, che la religione ai nostri occhi possedeva, rischiava di non venir compresa sino in fondo. Erano gli anni in cui non leggevamo solo Berger (allora sostenitore convinto della regressione della religione a puro fenomeno privato, insieme a Thomas Luckmann)[9], oltre ai classici (molto più Weber che Durkheim, schiacciato dalla vulgata di Talcott Parsons sul letto di Procuste di un

6. Era il 1978 e Maduro ci mostrò un dattiloscritto (non c'erano ancora né files né posta elettronica) preparato a Lovanio, dal titolo *Campo religioso y conflictos sociales*, un testo che in gran parte gli servirà per scrivere subito dopo *Marxismo y religión* (Caracas, Monte Ávila Editores, 1977) e, più tardi, un altro importante lavoro, *Religión y conflicto social* (México, D.F., Centro de Estudios Ecuménicos, 1980; tradotto in più lingue, ne esiste una versione aggiornata in inglese: *Religion and Social Conflicts*, Maryknoll, Orbis, 1982). Maduro, subito dopo il conseguimento del Ph.D. a Lovanio, è tornato dapprima a insegnare in Venezuela all'Universidad de los Andes, a Mérida, dove è rimasto sino al 1986, per muovere poi alla volta degli Stati Uniti, dove dal 1992 è docente alla Drew University, Madison (NJ).

7. Mi riferisco a *L'eclissi del sacro nella civiltà industriale*, Milano, Edizioni di Comunità, 1961. Per un bilancio critico del pensiero di Acquaviva rimando a E. Pace - L. Verdi (a cura di), *Scritti in onore di Sabino Acquaviva*, Padova, Cedam, 2006.

8. Su questo aspetto rinvio al saggio di S. Acquaviva - R. Stella, *Fine di un'ideologia: la secolarizzazione*, Roma, Borla, 1989.

9. Ricordo solo due testi, ormai divenuti classici: P. Berger, *The Sacred Canopy*, Garden City, Doubleday, 1967 (trad. it. *La sacra volta*, Milano, Sugarco, 1984) e Th. Luckmann, *The Invisible Religion*, New York, MacMillan Press, 1967 (ma l'edizione originale in tedesco aveva in realtà visto la luce quattro anni prima, nel 1963).

funzionalismo elementare e fuorviante)[10], ma anche i corposi frammenti sulla religione sparsi nei *Quaderni del carcere* di Antonio Gramsci e, soprattutto, le opere di Ernst Troeltsch, che avevamo imparato ad apprezzare grazie all'insegnamento di una persona che è stata, almeno per chi scrive, un maestro, Jean Séguy[11]. Erano letture sintomatiche: ci tenevamo a tenere ferma l'idea dell'autonomia *relativa* della religione, senza cadere nei riduzionismi sia di un marxismo troppo piegato alle ragioni della totalità del fatto economico come *password* per svelare il funzionamento del mondo sia di un funzionalismo eccessivamente preoccupato di comprendere come si conserva l'equilibrio sociale e non di analizzare i conflitti che, creando disordine, costituiscono il vero motore primo dell'evoluzione delle società umane. Bourdieu, perciò, ci apparve subito come l'interprete di un modello teorico capace di tenere sotto controllo le due variabili che ci interessava studiare: le *forme del potere religioso* e la loro *autonomia relativa.*

Erano anni, quelli, in cui in Italia la sociologia della religione muoveva i primi passi. Non poteva certo vantare robuste tradizioni, come in Francia o in Germania. A quei tempi, se si esclude Acquaviva, caratterialmente uno spirito indipendente, curioso nei confronti della scienza moderna, per molti aspetti neopositivista, che programmaticamente non amava essere etichettato, fare sociologia della religione significava dire da che parte si stava. Per intenderci, parlare di religione significava parlare di religione cattolica e, dunque, fare i conti con una prima generazione di studiosi che non facevano mistero di essere cattolici e di essere animati, anche quando si sforzavano di applicare metodi di analisi rigorosi e strumenti statistici altrettanto precisi, dal desiderio di capire perché la *fede* cattolica fosse in crisi. Essi non nascondevano – ed era, d'altro canto, impossibile chiedere loro di farlo – la precomprensione del fenomeno che sta-

10. Bisognerà attendere gli anni Novanta per una revisione (liberazione) del paradigma funzionalista del pensiero di Durkheim, grazie all'opera di Watts Miller e Bill Pickering, animatori del Center for Durkheimian Studies di Oxford, e perché il pensiero di questo sociologo francese tornasse a risplendere di vita propria e a essere riletto e studiato con rinnovata passione. Per un bilancio critico in Italia cfr. M. Rosati, *Introduzione* , in E. Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa*, Roma, Meltemi, 2003 (traduzione e nuova edizione critica sempre a cura di M. Rosati).

11. Di cui segnalo solo *Christianisme et société*, Paris, Cerf, 1980 (trad. it. di C. Prandi, *Cristianesimo e società*, Brescia, Morcelliana, 1994).

vano studiando[12]. Ideologicamente parlando, chi prendeva le distanze dai paradigmi di una sociologia della religione *confessante* (che in alcuni casi diveniva apertamente *confessionale*) si trovava a dover navigare in mare aperto, alla ricerca di riferimenti teorici e schemi interpretativi che consentissero di sfuggire al dilemma secolarizzazione/ritorno del sacro, oppure eclissi del sacro/persistenza della religione, che appariva già agli inizi degli anni Ottanta sterile e paralizzante sul fronte dell'innovazione della ricerca.

Bourdieu ci apparve così come una boccata di aria fresca. Ci mettemmo d'impegno a leggerlo, allargando il raggio della nostra attenzione ad altri suoi lavori e anche alla rivista che aveva nel frattempo fondata[13], con l'intento di poter meglio definire un campo di studi del fenomeno religioso che fosse fondato sulla rilettura critica dei classici e su un apparato concettuale meno condizionato da pregiudizi ideologici e ambientali. Bourdieu ci ha così aiutato a guardare fuori del campo religioso *cattolico*, a pensare che fosse e sia possibile comparare grandi sistemi di credenza religiosa, utilizzando la griglia interpretativa che si trovava negli scritti del sociologo francese. Devo dire, inoltre, che personalmente mi sono imbattuto di nuovo in Bourdieu quando, avendo deciso di spostare i miei interessi di ricerca verso un altro campo religioso, l'islam[14], mi sono ritrovato fra le mani il breve ma denso saggio di Bourdieu sull'Algeria[15].

Per tutte le ragioni dette in precedenza si comprende la ragione della scarsa fortuna di Bourdieu nella sociologia della religione in Italia. Non vorrei sembrare riduttivo, ma mi sembra che essa si sia fermata a Padova. Perciò mi fa piacere

12. Due figure importanti, tanto per ricordare qualche nome, sono state rispettivamente Silvano Burgalassi, che ha prodotto importanti ricerche empiriche che ancora oggi costituiscono un valido parametro per comprendere le trasformazioni del cattolicesimo e della società in Italia, e Antonio Grumelli. Entrambi sacerdoti cattolici, così come lo era Giancarlo Milanesi, salesiano, valente studioso di sociologia e, soprattutto, di psicologia della religione, prematuramente scomparso nel 1993.

13. Alludo ad «Actes de la recherche en sciences sociales», che nasce nel 1975. Da allora è presente nella biblioteca della Facoltà di Scienze politiche dell'università di Padova.

14. Cfr. E. Pace, *Sociologia dell'islam*, Roma, Carocci, 2007 (nuova edizione).

15. Cfr. P. Bourdieu, *Sociologie de l'Algérie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1958.

che qualcun altro oggi lo riprenda in considerazione, magari da un punto di vista non strettamente sociologico.

Ben pochi, infatti, anche fra le nuove generazioni di sociologi (dai dottorandi ai ricercatori di ultima generazione), hanno mostrato interesse per il suo pensiero. Devo dire, con una certa sorpresa, che non altrettanto – anche se parliamo sempre di ristrettissimi circoli di studiosi – ho potuto constatare tra gli storici delle religioni. Penso al felice tentativo compiuto da Federico Squarcini con la lettura dei rapporti fra la casta sacerdotale e i non-specialisti del campo religioso hindu come espressione di violenza simbolica, materializzata nel potere di produrre, definire e controllare la lingua sacra dei *Veda* antichi (sanscrito)[16].

In conclusione, ho preferito tracciare un bilancio della scarsa sfortuna di Bourdieu nella sociologia della religione in Italia a partire da ricordi personali, perché penso che, così facendo, il lettore comprenderà l'importanza che il suo pensiero ha avuto per una generazione che si trovava a dover *cominciare dall'inizio* in una società che culturalmente si pensava *solo* cattolica, per cui studiare la religione significava tutt'al più misurare quanta gente andava ancora alla messa (cattolica), credeva nei princìpi della religione di nascita e aveva fiducia nel papa e nei vescovi, senza mai fare lo sforzo di sollevarsi di una spanna (bastava cominciare a farlo per capire il provincialismo di certi approcci, molto convenzionali e spesso confessionali, che dominavano negli anni Sessanta in Italia) e guardarsi attorno, per trovare paradigmi teorici e strumenti di analisi alternativi a quelli più banalmente positivisti e funzionalisti.

Bourdieu ci ha aiutato a sollevarci di una spanna e a esplorare un altro giro di pensieri. Se ha avuto poca fortuna in Italia, da questo punto di vista, chi scrive, insieme a pochi altri (Guizzardi *in primis*), si sente tuttavia fortunato di aver incontrato il suo pensiero e di averne fatto tesoro.

16. Cfr. di questo autore, in particolare, *Tradition, Veda and Law*, Firenze, Società Editrice Fiorentina, 2008.

Indice dei nomi

Dal presente indice è escluso il nome di Pierre Bourdieu.